lebih banyak tentang jiwa, menyelami hakikatnya, menyingkap rahasianya dan mengenali esensinya, ternyata mereka mendapati ilmu itu laksana fatamorgana dan esensi jiwa tetap menjadi sesuatu yang misterius.

Pemikiran Eropa masih sangat dipengaruhi karya-karya Ibn Sînâ sejak abad ke-12 hingga abad ke-17 M, ketika muncul Rene Descartes yang banyak mengutip argumentasi Ibn Sînâ dalam membuktikan keberadaan jiwa. Sementara itu pengaruh psikologi Ibn Sînâ terhadap para filosof Muslim, tidak perlu dibuktikan lagi. Para filosof Muslim mutakhir bahkan menetapkan kepemimpinan dan kepeloporan Ibn Sînâ, dan memberinya gelar Syaikh ar-Ra'îs. Mereka meniru gayanya dalam sebagian besar pembahasan tentang ilmu jiwa.

Bagi mereka yang tertarik pada pembahasan mengenai jiwa dan segala misteri yang terkandung di dalamnya, buku ini merupakan sumber utama yang paling otentik dan manarik. Bagi mereka yang berkecimpung dalam dunia psikologi, maka ini merupakan 'buku wajib' yang tidak boleh diabaikan.

"Ibn Sînâ telah berhasil mempersatukan Dunia Islam sejak 1000 tahun silam. Sesungguhnya ia masih tetap mampu menyatukan bagian-bagian Dunia Islam hingga saat ini. Kontribusi Ibn Sînâ terhadap peradaban akan selalu dikenang sepanjang zaman. Apa yang dipelajari bangsa Barat tentang Dunia Timur saat ini tidaklah jauh berbeda dengan masa lalu ketika kitab asy-Syifâ' dan al-Qânûn karya Ibn Sînâ diterjemahkan. Jika pembaca merasa bahwa risalah ini jauh dari nuansa psikologi modern, patut diketahui bahwa sesungguhnya ia pernah menyajikan uraian yang akurat tentang ilmu psikologi. Ibn Sînâ adalah pemikir ideal bagi peradaban di masanya."

Prof. Dr. Ahmad Fu'âd al-Ahwânî,
Guru Besar Filsafat di Universitas Cairo

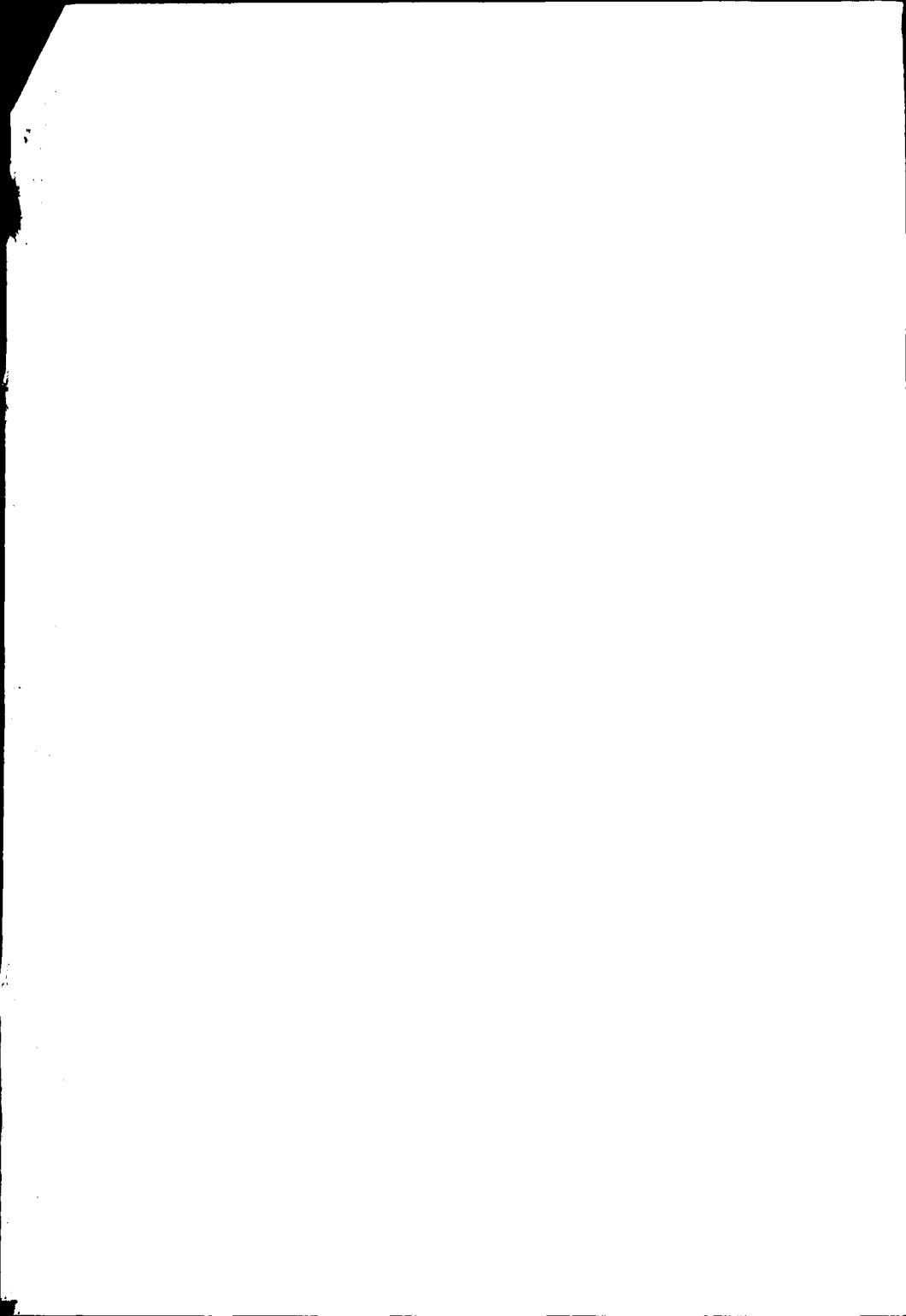
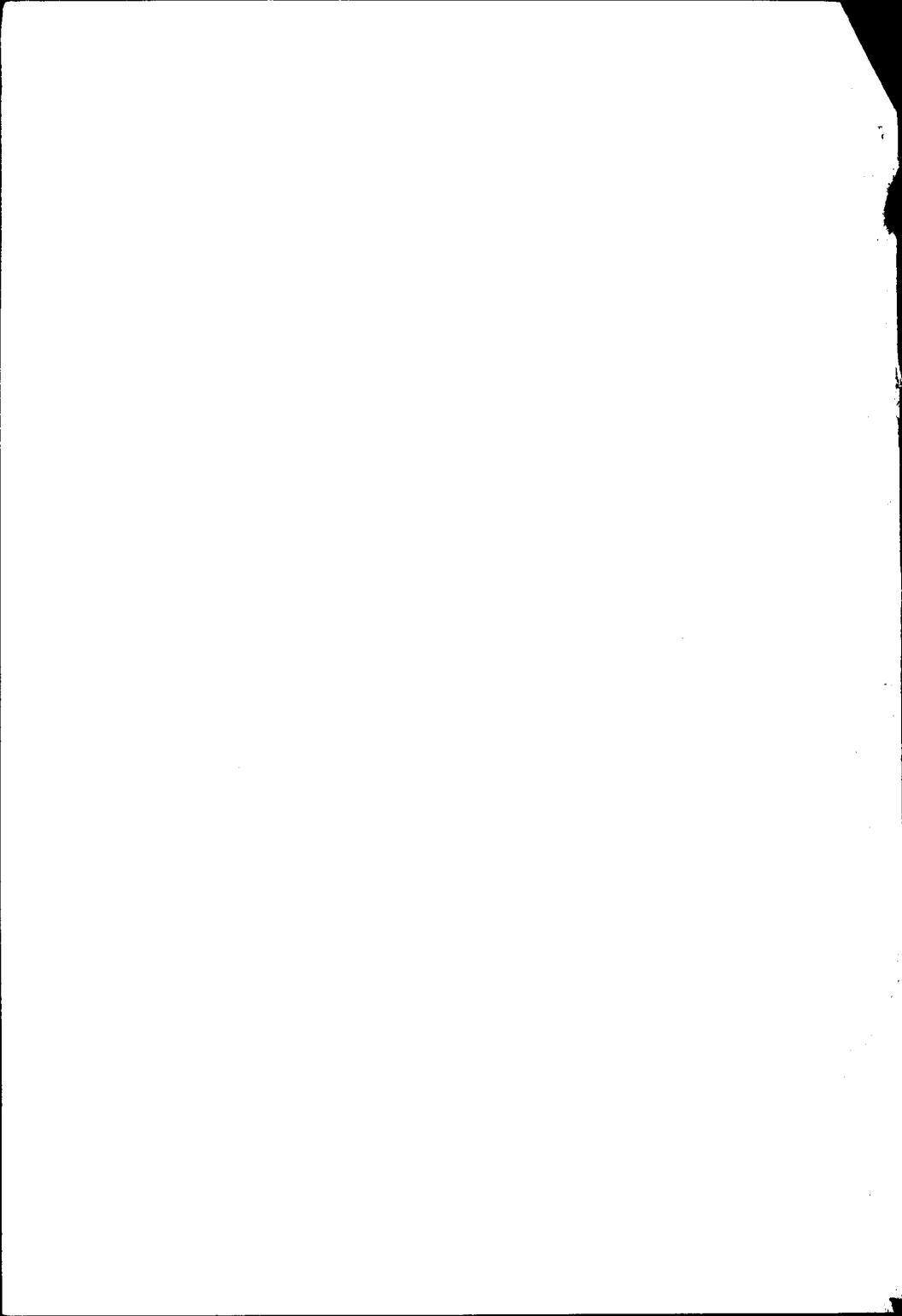
Pencerah Wawasan Baru Islam
Jl. Rereng Adumanis No. 31
Sukaluyu Bandung
Telp. (022) 2507582
www.pustakahidayah.com

ISBN 978-602-8631-00-6
9 786028 631006

PSIKOLOGI Ibn Sina

Ibn Sina

PSIKOLOGI
Ibn Sina

Ibn Sina
(980 M - 1037 M)

بسم الله الرحمن الرحيم

أحوال النفس

PSIKOLOGI
Ibn Sina

PH

Psikologi Ibn Sina

Diterjemahkan dari buku aslinya berbahasa Arab:
Akhwāl an-Nafs Risālah fi an-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā
karya Ibn Sina.

Penyunting: Irwan Kurniawan
Penyelaras Bahasa: M.S. Nasrulloh

Cetakan I, Syawwal 1430 H./Oktober 2009 M.

Diterbitkan oleh PUSTAKA HIDAYAH
Anggota Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI)
Jl. Rereng Adumanis 31, Sukaluyu,
Bandung 40123, Jawa Barat, Indonesia
e-mail: pustakahidayah@bdg.centrin.net.id
www.pustakahidayah.com
Telp.: (022)-2507582—Faks.: (022)-2517757

Desain Sampul: Eja Assagaf.
Tata-Letak: Deni Sopian & Tito F. Hidayat

ISBN: 978-602-8631-00-06

TRANSLITERASI

ا	a	خ	kh	ش	sy	غ	gh	ن	n
ب	b	د	d	ص	sh	ف	f	و	w
ت	t	ذ	dz	ض	dh	ق	q	ه	h
ث	ts	ر	r	ط	th	ك	k	ء	'
ج	j	ز	z	ظ	zh	ل	l	ي	y
ح	h̲	س	s	ع	'	م	m		

ā = a panjang　　　ī = i panjang　　　ū = u panjang

Isi Buku

PENGANTAR

Semula saya berencana mencetak risalah ini dan membawanya ke Perayaan Mengenang Ibn Sīnā di Baghdad. Tetapi ada hikmah di balik tertundanya penerbitan risalah itu. Sebab, sekembali dari Baghdad, saya memperoleh manuskrip yang dikirim dari India. Saya pun langsung mengkajinya bersama sejumlah naskah lain yang bersumber dari manuskrip ini.

Saya yakin, jika penerbitannya bisa dipercepat, risalah ini akan dapat dipresentasikan dalam Perayaan Mengenang Ibn Sīnā di Teheran. Mudah-mudahan, kota inilah yang akan menjadi tempat yang cocok mengingat risalah ini pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Persia dan diterbitkan selama bertahun-tahun, serta tentu akan dicetak ulang dalam rangka peringatan tersebut. Risalah ini menjadi simbol persaudaraan antara Arab dan Persia, dan juga bukti nyata kuatnya jalinan kerjasama antara kedua negara yang bersaudara itu, yaitu Mesir dan Iran.

Prestasi seperti itu tentu berpulang pada Syaikh ar-Ra'īs Ibn Sīnā yang pernah menghabiskan masa mudanya dan menetap di Persia tetapi menulis karya dan budaya dalam bahasa Arab serta beragama dan berperadaban Islam. Jika Ibn Sīnā telah berhasil mempersatukan Dunia Islam sejak 1000 tahun silam, maka sesungguhnya ia masih tetap sukses mempersatukan bagian-bagian Dunia Islam hingga saat ini. Apakah

Anda masih membutuhkan bukti keabadian spirit yang lebih jelas dari bukti ini?

Kami berharap, dengan menghidupkan warisan Ibn Sīnā ini, terbuka era kebangkitan dan kebanggaan baru pada khazanah masa silam serta kepercayaan pada kekuatan negeri Timur. Kontribusi Ibn Sīnā terhadap peradaban manusia ini jelas akan selalu dikenang sepanjang zaman. Apa yang dipelajari bangsa Barat tentang Dunia Timur saat ini tidaklah jauh berbeda dengan masa lalu ketika kitab *asy-Syifā'* dan *al-Qānūn* karya Ibn Sīnā diterjemahkan. Kami pun kini menyaksikan kebangkitan Nasionalisme Timur di beberapa ibukota seperti Baghdad dan Kairo, juga di Teheran dan Haidarābād.

Jika pembaca merasa bahwa risalah ini jauh dari nuansa psikologi modern, [maka patut diketahui bahwa] sesungguhnya ia pernah menyajikan uraian yang akurat tentang ilmu itu dan sejauh mana pencapaiannya pada masa ketika Ibn Sīnā hidup. Ibn Sīnā adalah pemikir ideal bagi peradaban di masanya.

Juli, 1952

Dr. Ahmad Fu'ād al-Ahwānī

TELAAH KRITIS ATAS MANUSKRIP

1

Setiap filosof tidak pernah luput dari pembahasan tentang jiwa manusia, karena jiwa merupakan bagian yang paling dekat dengan [diri] kita dan sangat misterius. Tetapi, setiap kali para pemikir mengira bahwa mereka sudah mengetahui lebih banyak tentang jiwa, menyelami hakikatnya, menyingkap rahasianya dan mengenali esensinya, ternyata mereka mendapati ilmu itu laksana fatamorgana dan esensi jiwa sebagai fenomena yang menarik.

Kita pun, hingga masa sekarang ini, mengalami apa yang dulu pernah dialami oleh Socrates, Plato, dan Aristoteles. Bahkan, kita sangat jauh dari hakikat tersebut. Oleh karena itu, ilmu pengetahuan modern tidak mengkaji hakikat jiwa, tetapi merasa cukup dengan menganalisis fenomena-fenomena kejiwaan, dan menyerahkan bidang ini kepada para filosof agar mereka mengkajinya. Mudah-mudahan, suatu hari nanti, mereka akan tiba pada pengetahuan soal hakikat jiwa.

Sejak masa mudanya, Ibn Sīnā sudah mencari pengetahuan tentang jiwa karena "siapa yang mengenal diri (jiwa)-nya berarti mengenal Tuhannya"[1]—seperti tercantum dalam *Risālah al-Quwā an-Nafsāniyyah* (Risalah tentang Fakultas-fakultas Jiwa) yang disusun untuk al-Amīr

---

1. Lihat *Hadiyyah ar-Ra'īs li al-Amīr*, h.16, penerbit al-Ma'ārif, 1325 H.

Nūh bin Manshūr, dan termasuk salah satu karyanya yang paling awal.

Jika Ibn Sīnā telah memulai kehidupan pemikirannya dengan risalah tentang jiwa, maka demikian pula—setelah melewati rentang waktu selama 40 tahun—ia mengakhirinya dengan risalah pendek tentang jiwa manusia.[2] Selama rentang waktu itu pula, dia menyusun banyak risalah tentang jiwa, termasuk bab 6 dalam *ath-Thabī'iyyāt asy-Syifā'*, sebuah kitab tentang ilmu jiwa yang dianggap sebagai tulisan paling orisinal menyangkut masalah ini.

Bukti pentingnya karya Ibn Sīnā tentang jiwa dan pengaruhnya yang besar pada Abad Pertengahan adalah bahwa karya itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan tersebar luas di kalangan filosof Eropa. Ini diperkuat oleh beberapa manuskrip Ibn Sīnā yang masih tersimpan di perpustakaan-perpustakaan Eropa sampai sekarang dan berjumlah sekitar 45 manuskrip.[3]

Pemikiran Eropa masih sangat dipengaruhi karya-karya Ibn Sīnā sejak abad ke-12 M hingga abad ke-17 M, ketika muncul Rene Descartes yang banyak mengutip argumentasi Ibn Sīnā dalam membuktikan keberadaan jiwa. Sementara itu pengaruh psikologi Ibn Sīnā terhadap para filosof Muslim, tidak perlu dibuktikan lagi. Para filosof Muslim mutakhir menetapkan kepemimpinan dan kepeloporan Ibn Sīnā, dan memberinya gelar *Syaikh ar-Ra'īs*. Mereka meniru gayanya dalam sebagian besar pembahasan tentang ilmu jiwa.

Jika demikian pengaruh psikologi Ibn Sīnā, lantas manakah karyanya yang menjelaskan serangkaian pemikirannya? Itulah—seperti yang kami sebutkan—bagian keenam dalam kitab *asy-Syifā'* yang akan saya ringkas ini atau, lebih tepatnya, sebagiannya yang dikutip secara utuh dari kitab *an-Najāh*.

---

2. Saya menerbitkan risalah ini dari naskah tulisan tangan yang hanya terdapat di Perpustakaan Lebanon. Karya ini ada dalam majalah khusus tentang Ibn Sīnā edisi April, 1952 M, h. 419. Majalah ini berjudul *Risālah fī al-Kalām 'alā an-Nafs an-Nāthiqah*.
3. Lihat tulisan El-Anisah Dāphorni dalam bahasa Latin yang khusus memuat karya-karya Ibn Sīnā. Karyanya juga memuat bahasan yang terlontar dalam peringatan Ibn Sīnā di Baghdad, dan artikelnya yang berjudul "L' Introduction d' Avicenne en Occident" dimuat dalam majalah berbahasa Latin berjudul *Revue du Caire* (Juni, 1951, h. 130-139).

Karena *asy-Syifā'* dipandang terlalu luas dan berat untuk dikaji hanya oleh kalangan tertentu saja, maka *an-Najāh* merupakan ringkasan dari *asy-Syifā'* yang lebih mudah dipahami dan lebih cocok bagi pengkaji tingkat menengah. Namun demikian, pembahasan-pembahasan tentang jiwa dalam kitab *an-Najāh* belum tersusun secara utuh karena sebagiannya termuat dalam bagian akhir bab tentang ilmu alam (*thabī'-iyyāt*) dan sebagian yang lain termuat dalam akhir bab tentang Ketuhanan (*Ilāhī*).

Oleh karena itu, Ibn Sīnā berusaha menghimpun bagian-bagian dari ilmu ini yang tercecer dalam *an-Najāh* dan menyusunnya secara tertib dan sistematis dalam sebuah risalah, yang diberi judul *Ahwāl an-Nafs* ini. Dengan demikian, orang yang ingin mengkaji ilmu ini dapat dengan mudah menelaahnya dalam sebuah buku tersendiri yang meliputi sejumlah pemikiran pokok Ibn Sīnā tentang jiwa.

2

Persoalan pertama yang perlu kami jelaskan adalah kesahihan penisbatan risalah ini kepada Ibn Sīnā. Ada beberapa pertimbangan tentang perlunya mengkaji penisbatan ini. *Pertama*, sebagian besar bab yang terdapat dalam risalah ini memiliki kesamaan dengan bab-bab yang terdapat dalam *an-Najāh*. Jadi, patut diduga bahwa salah seorang ulama generasi berikutnya atau murid Ibn Sīnā sendiri sengaja menanggalkan beberapa bab dalam *an-Najāh*, lalu menambahkan ke dalamnya beberapa bab lain sehingga risalah terebut menjadi sebuah kitab yang tersusun secara sistematis. *Kedua*, dalam beberapa buku biografi yang memuat perjalanan hidup Ibn Sīnā dan mencantumkan beberapa buku karyanya tidak ditemukan judul ini (*Ahwāl an-Nafs*). *Ketiga*, dilihat dari segi metode dan isi pembahasannya, bab terakhir ini sangatlah meragukan. Kami akan menyangkal ketiga argumen di atas agar menjadi jelas mana yang benar berkenaan dengan risalah ini, apakah merupakan sebuah karya plagiat atau memang karya yang disusun oleh Ibn Sīnā sendiri.

Risalah ini terdiri dari 16 bab yang diawali dengan khutbah singkat sebagai pengantar buku ini dari penulisnya serta menjelaskan tujuan dan alasan penulisannya. Tidaklah aneh jika Ibn Sīnā selalu memberikan kata pengantar dalam semua karyanya. Dalam *an-Najāh,* Ibn Sīnā juga memberikan kata pengantar yang dalam banyak hal sangat mirip dengan kata pengantar pada risalah ini. Di dalamnya juga kami temukan dialog Ibn Sīnā dengan sekelompok orang dari al-Ikhwān (Ikhwān ash-Shafā) yang sangat ingin mempelajari filsafat.[4] Mereka meminta Ibn Sīnā agar menyusun sebuah karya yang mencakup hal-hal yang harus diketahui oleh orang yang bermaksud naik dari tingkatan awam ke tingkatan cendekia. Kemudian Ibn Sīnā meringkas beberapa bab penting yang akan diuraikannya secara panjang lebar dalam *an-Najāh.*

Dengan demikian, tidaklah mengherankan jika Ibn Sīnā juga berbicara kepada sekelompok orang dari al-Ikhwān dalam risalah *Ahwāl an-Nafs* sebagaimana ia juga berbicara kepada mereka dalam *an-Najāh,* seperti telah kami sebutkan. Dalam risalah *ash-Shalāh*—setelah kata pengantar—ia berkata, "Apa yang akan Anda tanyakan, wahai saudaraku..." Ia juga menyatakan dalam risalah *Hayy bin Yaqzhān*: "Sesungguhnya desakan permintaan kalian, wahai saudara-saudaraku..." Ia memulai risalah *ath-Thayr* dengan kata-kata: "Apakah ada seseorang dari saudara-saudaraku....." Sementara itu, orang-orang yang benar-benar dari al-Ikhwān yang karena dan atas nama mereka Ibn Sīnā menyusun risalah, sayangnya, tidak pernah disebutkan oleh Ibn Sīnā, demikian pula kelompok murid-muridnya.

Seperti diriwayatkan Abū 'Ubaid al-Jūzjānī setiap malam ada sekelompok pencari ilmu yang berkumpul di rumah Ibn Sīnā. Ibn Sīnā biasanya membacakan *asy-Syifā'* dan kadang-kadang diselingi dengan pembacaan kitab *al-Qānūn* (*Qānūn ath-Thibb*). Al-Baihaqī menyebut nama-nama murid Ibn Sīnā, yaitu al-Ma'shūmī, Ibn Zailah, dan Bahminyār.

Dalam sejarah hidup Ibn Sīnā, kami temukan penyebutan sejumlah sahabat dekatnya yang untuk mereka Ibn Sīnā menyusun beberapa

---

4 Lihat *an-Najāh,* h. 2 dan 3, cet. I, penerbit as-Sādah, 1331 H.

kitab, seperti al-'Arūdhī yang untuknya Ibn Sīnā menyusun *al-Majmū'*, al-Barqī yang untuknya Ibn Sīnā menulis *al-Hāshil wa al-Mahshūl*, dan *al-Birr wa al-Itsm*. Tidak heran, jika sebagian anggota al-Ikhwān atau murid-muridnya bertanya kepada Ibn Sīnā dan memintanya menyusun kumpulan kitab tentang ilmu jiwa. Lalu, ia pun mengabulkan permintaan mereka itu.

Namun, kami yakin bahwa kelompok al-Ikhwān yang kepada mereka penyusunan risalah (*an-Nafs*) ini ditujukan, bermazhab Syi'ah. Kata *Ikhwān ash-Shafā* tidak asing didengar, terutama oleh Ibn Sīnā. Al-Baihaqī menyebutkan bahwa ayahnya pernah mengkaji risalah *Ikhwān ash-Shafā*, bahkan dia sendiri pun kadang-kadang melakukannya.[5] Pada masa itu, kaum Muslim di Iran terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu Syi'ah dan Ahlus-Sunnah.

Bahkan, dalam *as-Sīrah* (biografi Ibn Sīnā) yang ditulis oleh *al-Jūrjānī* disebutkan bahwa ayah Ibn Sīnā adalah tokoh yang berhaluan mazhab Syi'ah Ismā'īliyyah. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika Ibn Sīnā—yang memang dibesarkan dalam lingkungan keluarga Syi'ah dan dalam masyarakat yang terbagi ke dalam kelompok Syi'ah dan Ahlus-Sunnah—berhubungan dengan Syi'ah dan menulis beberapa risalah untuk mereka ketika mereka memintanya, serta menggunakan gaya bahasa yang sudah tidak asing lagi bagi mereka, misalnya setelah memuji dan mengagungkan Allah serta bertawakal kepada-Nya diikuti dengan shalawat atas sebaik-baik makhluk, yaitu Nabi Muhammad saw. dan keluarganya. Hal seperti itu sudah lazim dilakukan oleh para penulis dari kalangan Syi'ah.

Dengan demikian, jika kita menganggap bahwa risalah ini merupakan buah karya Ibn Sīnā, maka kita akan berhadapan dengan dua macam asumsi. *Pertama*, Ibn Sīnā menulis risalah itu untuk salah seorang muridnya. *Kedua*, ia menulisnya untuk kelompok Syi'ah. Namun, kami lebih condong kepada asumsi kedua dengan alasan-alasan yang telah kami jelaskan di atas.

---

5. Al-Baihaqi, *Tārikh Hukamā' al-Islām*, h. 52-53, yang di sunting Karad Ali, Damaskus, 1946.

3

Ketika peneliti hampir sampai pada bagian akhir Bab 2, maka tampaklah bahwa ungkapan tersebut tidak asing baginya, bukan hanya dari segi maknanya, tetapi juga dari segi redaksinya. Ia juga menemukan bahwa teks tersebut juga terdapat dalam *an-Najāh*. Inilah sebabnya saya membandingkan risalah ini dengan *an-Najāh*.

Adanya kecocokan ini juga disadari oleh penyalin manuskrip di Iskandariyyah, yang kami simbolkan dengan huruf *sīn* dalam Bab 11, Ia menyebutkan pernyataan yang menunjukkan hal tersebut, yaitu "bab [yang dikutip] dari kitab *an-Najāh* ini [terletak] di antara bab 10 dan bab 11 dalam risalah ini." Kemudian, peneliti itu mengutip tiga halaman utuh dari kitab *an-Najāh* dan selanjutnya ia kembali ke konteks [asal]. Di samping itu, tampaknya ia merujukkan risalah ini pada kitab *an-Najāh* sehingga terpengaruh oleh gaya bahasanya, berbeda dengan naskah yang lain.

Dengan membandingkan antara risalah ini (*an-Nafs*) dan *an-Najāh*, menjadi jelas bahwa bab 1 yang berjudul "Definisi Jiwa," bab 13 yang berjudul "Pembuktian Kenabian," dan bab terakhir yang berjudul "Kedudukan Risalah Ini" tidak ada kaitannya dengan *an-Najāh*. Sementara itu, bab 2 yang berjudul "Fakultas-fakultas Jiwa," sebagian besar isinya—kecuali bagian akhir—tidak ditemukan dalam *an-Najāh*. Demikian juga bab 14 yang berjudul "Kesucian Jiwa," yang sebagiannya saja ditemukan dalam *an-Najāh*.

Seperti telah disinggung sebelum ini, kami berasumsi bahwa salah seorang ulama generasi kemudian atau salah seorang murid [Ibn Sīnā], telah mengutip beberapa bab dari *an-Najāh* dan menambahkan padanya beberapa bab lain yang juga merupakan tulisan Ibn Sīnā. Bab 1, misalnya, yaitu "Definisi Jiwa," ditemukan manuskripnya dalam sebuah risalah yang berjudul *an-Nufūs*" (Jiwa-jiwa). Romo Qinwātī telah mencantumkan bagian awal dan bagian akhir risalah ini ke dalam buku *Mu'allafāt Ibn Sīnā*[6] (Karya-

6. Al-Qinwātī, *Mu'allafāt Ibn Sīnā*, risalah nomor 109, manuskrip dalam bentuk tulisan tangan.

karya Ibn Sīnā). Teks tersebut sama persis dengan isi bab 1. Dengan demikian, dapat diasumsikan bahwa risalah kecil ini diambil dari *Ahwāl an-Nafs* bukan karena Ibn Sīnā menulisnya, lalu menambahkannya ke dalam buku tersebut. Bagaimanapun, kita harus mengkaji penulisan *an-Najāh* yang—menurut pendapat kami—merupakan asal dari risalah ini (*an-Nafs*).

Sudah kita ketahui bahwa *an-Najāh* merupakan ringkasan dari buku *asy-Syifā'*. Ini artinya pendapat-pendapat yang ada di dalamnya—tidak seperti yang terdapat dalam *al-Isyārāt*—tidaklah baru. Juga diketahui bahwa Ibn Sīnā menulis buku itu setelah penulisan *asy-Syifā'*. Selain itu, *an-Najāh* tidak ditulis dengan tulisan yang teratur, seperti yang dilakukan pada *asy-Syifā'*.

Kami mendapati al-Jūrzjānī menyebut bahwa Ibn Sīnā pernah menulis kitab *al-Mukhtashar al-Ausath* dalam bidang logika (*manthiq*), yang dikenal dengan buku *al-Ausath al-Jurjānī* yang ditulis untuk Abū Muhammad asy-Syīrāzī dari Jurjān. Buku *al-Mukhtashar al-Ausath* ini " kemudian dicantumkan [oleh Ibn Sīnā] dalam bagian buku *an-Najāh*, seperti yang dijelaskan al-Jūrzjānī dalam *Sīrah asy-Syaikh*.

Dalam kata pengantar *an-Najāh*, kami menemukan teks yang menunjukkan apa yang kami yakini selama ini tentang permintaan kelompok Ikhwān ash-Shafā agar Ibn Sīnā menyusun *an-Najāh*, bukan menulisnya. Teks itu berbunyi, "Sekelompok orang dari Ikhwān ash-Shafā memintaku agar menyusun sebuah buku untuk mereka yang mencakup hal-hal yang harus dimiliki oleh orang yang ingin berbeda dari kaum awam" ... "Mereka memintaku agar memulai buku itu dengan penjelasan tentang dasar-dasar logika (*manthiq*)" ... "Maka aku memenuhi permintaan mereka dan menulis buku sesuai yang mereka minta..."

Ketika merujukkan *Ahwāl an-Nafs* pada *an-Najāh*, lalu merujukkan *an-Najāh* pada *asy-Syifā'*, tampak jelas bahwa bab-bab yang berisi pembahasan tentang jiwa yang ada dalam *an-Najāh* merupakan kutipan dari *asy-Syifā'* dengan tetap mempertahankan konteksnya dari awal hingga akhir. Kami sendiri, ketika mengkaji manuskrip-manuskrip itu, tidak bisa memastikan perbedaan-perbedaan antara *Ahwāl an-Nafs* dan *an-Najāh* kecuali di beberapa tempat saja. Namun, dari pengkajian ini kami

menyimpulkan bahwa *an-Najāh*—yang merupakan ringkasan *asy-Syifā'*—bukanlah ringkasan dalam bentuk ikhtisar, tetapi dalam bentuk pembuangan beberapa bab dari *asy-Syifā'* yang dinilai tidak diperlukan dalam ringkasan ini. Misalnya, penjelasan tentang penglihatan, cahaya dan sebagainya, dan juga beberapa pendapat ulama terdahulu tentang jiwa. Kami tidak memiliki wewenang untuk menilai semua bab tentang ilmu alam (*thabī'iyyāt*) dan ketuhanan (*ilāhiyyāt*) dalam *an-Najāh*, apakah merupakan ringkasan tentang jiwa atau bukan, karena tidak ada cukup waktu untuk meneliti dan mengkajinya.

Jika demikian halnya, buku *an-Najāh*, dalam beberapa babnya yang khusus membahas ilmu jiwa, bertentangan dengan *asy-Syifā*, sehingga tidak ada alasan untuk mempersoalkan apakah Ibn Sīnā telah menulis *Ahwāl an-Nafs* sebagai karya tersendiri lalu menambahkannya pada *an-Najāh* seperti yang dilakukannya pada *al-Mukhtashar al-Ausath al-Jurjānī*. Tetapi lebih tepat dikatakan bahwa Ibn Sīnā telah menuntaskan penulisan *an-Najāh*, Lalu dari risalah ini, ia mengutip bagian yang membahas tentang jiwa—untuk dibuat buku tersendiri—untuk orang yang memintanya.

4

Ada yang berpendapat bahwa judul risalah ini tidak tercantum dalam daftar karya-karya Ibn Sīnā seperti yang disebutkan oleh para penulis sejarah para filosof. Ini merupakan bahwa risalah tersebut merupakan jiplakan. Untuk menyanggah pendapat ini, kami perlu menjelaskan dua hal. *Pertama*, apa judul risalah ini yang sebenarnya? *Kedua*, apa referensi-referensi yang menyebutkan karya-karya Ibn Sīnā?

Sebenarnya Ibn Sīnā tidak memberikan judul tertentu pada buku ini (*an-Nafs*), tetapi ia hanya menyebutkan pokok bahasannya dalam kata pengantar. Ia mengatakan bahwa risalah ini mencakup "inti dari hal-hal yang dihasilkan bukti-bukti demonstratif (*barāhīn*) tentang keadaan jiwa manusia dan pokok dari hal-hal yang dihasilkan dari pembahaan yang

komprehensif, yaitu tentang kekekalan jiwa walaupun raga sudah rusak, serta analisis tentang kejadian kedua (*an-nasy'ah ats-tsāniyah*) dan keadaan yang muncul pada akhirnya.

Para penyalin manuskrip menyimpulkan judul risalah ini dari kata pengantarnya. Maka, penyalin manuskrip Berlin berpendapat bahwa "Ini adalah buku yang membahas tentang keadaan-keadaan jiwa (*ahwāl an-nafs*)." Judul ini kami ringkas menjadi "Keadaan-keadaan Jiwa" (*Ahwāl an-Nafs*). Lalu kami tuliskan pada sampul luar risalah tersebut yang sudah dicetak. Ada juga peneliti manuskrip ini yang menulis pada catatan pinggir dengan kalimat yang berbeda: *Hādzihī ar-Risālah fī 'Ilm an-Nafs* (Ini adalah Risalah tentang Ilmu Jiwa). Adapun manuskrip yang terdapat di perpustakaan Ahmad III diberi judul *Risālah fī an-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā*. Ini sangat selaras dengan kata pengantar yang dibuat Ibn Sīnā dalam risalah ini.

Pada manuskrip Iskandariyyah, kami menemukan judul *al-Kabīr fī al-Haqq an-Nafs*. Ini sesuai dengan manuskrip milik Faidhullah yang dikutip oleh seorang penyalin risalah ini yang ditulis tangan di Perpustakaan Iskandariyyah. Tetapi manuskrip milik Ridhā Ranbūr tidak menyebutkan judul risalah ini.

Masih ada sebuah manuskrip di Universitas Istanbul yang belum sempat kami teliti. Tetapi Romo Qinwātī, dalam *Mu'allafāt Ibn Sīnā*, menyebutkan bahwa judul risalah itu adalah *Risālah fī Haqīqah an-Nafs al-Insāniyyah wa Ma'rifatihā*. Dalam terjemahan berbahasa Persia, risalah ini diberi judul *Dar Rawānsyināsī* (Tentang Jiwa Manusia). Mengenai terjemahan ini akan kami jelaskan kemudian.

Ringkasnya, perbedaan judul yang terdapat pada beberapa manuskrip itu hanyalah berpangkal dari apa yang telah kami kemukakan, yaitu bahwa Ibn Sīnā menulis risalah tentang jiwa manusia serta keadaan, kekekalan dan tempat kembalinya tanpa memberinya judul. Risalah itu adalah "tentang jiwa" (*fī an-nafs*).

Kini, marilah kita beralih pada pembahasan masalah kedua, yaitu nama risalah-risalah disebutkan oleh para penulis biografi Ibn Sīnā. Di samping biografinya, mereka juga menyebutkan daftar karya-karyanya.

Sementara itu, Jamāluddīn al-Qafthī dalam *Tārīkh al-Hukamā'*[7] dan Zhahīruddīn al-Baihaqī dalam *Tā-rīkh Hukamā' al-Islām*[8] tidak memberikan komentar atas penyebutan daftar karya-karya Ibn Sīnā. Di dalam biografi Ibn Sīnā, al-Qafthī mencantumkan daftar karya-karya Ibn Sīnā menurut apa yang telah disebutkan oleh al-Jūrzjānī. Jumlah risalah-risalah dan buku-buku itu adalah 42 buah. Sementara itu, al-Baihaqī hanya menyebutkan 35 buah.

Sementara itu, Ibn Abī Ushaiba'ah dalam *'Uyūn al-Anbā'* berkata, "Ibn Sīnā memiliki buku-buku seperti yang kami temukan selain yang pernah disebutkan oleh Abī 'Ubaid al-Jūrzjānī." Kemudian Ushaiba'ah menuliskan sebuah daftar buku karya Ibn Sīnā yang terdiri dari 102 risalah. Pendapat Ushaiba'ah ini diikuti Yahyā bin Ahmad al-Kāsyī dengan sedikit perbedaan pada urutan penulisan risalah-risalah itu, tetapi dia hanya menyebutkan sampai risalah ke-92.[9]

Inilah risalah-risalah tentang jiwa yang disebut al-Kāsyī berikut penomorannya:

82. *Maqālah fī an-Nafs* yang lebih dikenal dengan *al-Fushūl.*
83. *Fushūl fī an-Nafs wa ath-Thabī'iyyāt.*

Sementara itu, dalam *'Uyūn al-Anbā'* (karya Ushaiba'ah) urutan penomorannya sebagai berikut:

81. *Maqālah fī an-Nafs* yang dikenal dengan *al-Fushūl.*
85. *Fushūl fī an-Nafs wa ath-Thabī'iyyāt.*
100. *Risālah fī al-Quwā al-Insāniyyah wa Idrākātihā.*

Adapun dalam *Tawārīkh al-Hukamā'* karya Syamsuddīn asy-Syihrizūrī, disebutkan daftar karya Ibn Sīnā yang diberi nomor sebanyak 116

---

7. Al-Qafathī, *Tārīkh al-Hukamā'*, h.12, penerbit Libsik, 1320 H.
8. Al-Baihaqi, *Tārīkh Hukamā' al-Islām*, penerbit Karad Ali, Damaskus, 1946.
9. *Nakt fī Ahwāl asy-Syaikh ar-Ra'īs Ibn Sīnā*, disunting Ahmad Fu'ād Al-Ahwānī, Mansyūrāt al-Ma'had al-Faransī di Kairo, 1952.

judul. Inilah judul risalah-risalah tentang jiwa yang disebutkan dengan nomor-nomornya seperti yang tercantum dalam manuskrip,[10] dan semuanya ada delapan risalah:

29. *Al-Jumal min al-Adillah al-Muhaqqiqah li Baqā' an-Nafs an-Nāthiqah.*
31. *Zubdah Quwā al-Hayawāniyyah.*
33. *Maqālah fī al-Quwā al-Insāniyyah wa Idrākātihā.*
46. *Risālah fī an-Nafs al-Falakī .*
63. *Risālah fī al-Quwā al-Jismāniyyah.*
93. *Risālah fī an-Nafs.*
94. *Risālah fī an-Nafs.*
95. *Risālah fī an-Nafs.*[1]

Untuk melengkapi pembahasan ini dari seluruh aspeknya, kami akan menyebut empat risalah karya Ibn Sīnā tentang jiwa yang sudah dicetak, yaitu:

1. *Mabhats 'an al-Quwā an-Nafsāniyyah*[11] yang dikenal dengan *Hadiyyah ar-Ra'īs li al-Amīr.* (Hadiah dari ar-Ra'īs [Ibn Sīnā] untuk al-Amīr Nūh bin Manshūr).
2. *Ma'rifah an-Nafs an-Nāthiqah wa Ahwāliha*[12] yang merupakan risalah ringkas (kecil).
3. *Risālah fī al-Kalām 'alā an-Nafs an-Nāthiqah*[13] yang lebih ringkas dari nomor 2.

---

10. *Tawārīkh al-Hukamā'* karya asy-Syihrizūrī yang manuskripnya dicetak pada Perpustakaan Universitas Fu'ād dengan nomor katalog 26369 pada buletin nomor 275 dan 276.[1] Terdapat manuskrip lain milik asy-Syahruzūrīdi Perpusta kaan Jāmi'ah Fu'ād, no. 23005, dan yang pada catatan pinggirnya terdapat catatan dari asl-Kāsyi. Tetapi manuskrip ini tidak menyebutkan daftar karya Ibn Sīnā.
11. Penerbit al-Ma'ārif, Kairo; dipublikasikan oleh orientalis Fendick, 1325 H.
12. Dipublikasikan oleh Tsābit Al-Fandī dan diterbitkan oleh penerbit al-I'timād, Kairo.
13. Dipublikasikan oleh Ahmad Fu'ād al-Ahwānī pada majalah khusus seputar Ibn Sīnā, edisi April 1952.

4. *Fī as-Sa'ādah wa al-Hujaj al-'Asyrah 'alā anna an-Nafs al-Insāniyyah Jawhar.*[14]

Dengan mencermati beberapa risalah yang dicetak ini, dapat disimpulkan bahwa semua judulnya tidak dibuat sendiri oleh Ibn Sīnā. Sebagai contoh, risalah nomor 1 di atas—yang disusun Ibn Sīnā pada usia mudanya dan dipersembahkannya kepada Amīr Nūh Ibn Manshūr—justru diberi judul oleh penerbitnya, yaitu *Kitāb fī an-Nafs 'alā Sunnah al-Ikhtishār wa Muqtadhā Tharīqah al-Manthiqiyyīn*, berbeda dengan dua judul risalah yang telah kami sebutkan sebelumnya. Barangkali risalah ini juga memiliki judul yang lain seperti yang disebut Ibn Abī Ushaiba'ah, yaitu *Maqālah fī an-Nafs* yang lebih dikenal dengan *al-Fushūl.* Ini karena Ibn Sīnā sendiri, setelah memberikan kata pengantar yang panjang, berkata, "Aku menyusun sebuah kitab yang berisi sepuluh bab (*fushūl*)." Pembatasan bab ini membuat kami cenderung berkeyakinan bahwa *Risālah al-Quwā an-Nafsāniyyah* adalah risalah seperti yang disebutkan oleh Abī Ushaiba'ah sebagai *al-Fushūl.*

Di samping itu, dalam *Ahwāl an-Nafs,* Ibn Sīnā—setelah memberi kata pengantar—berkata, "Oleh karena itu, risalah ini terbagi ke dalam beberapa bab," tetapi ia tidak menjelaskan jumlah bab tersebut, tidak seperti yang dilakukannya pada risalah sebelumnya (dengan menyebut sepuluh bab). Bagaimanapun, kami menghadapi dua risalah besar yang terdiri dari banyak bab. Kedua risalah ini, seperti yang disebutkan dalam *'Uyūn al-Anbā'* (karya Abī Ushaiba'ah), adalah *Maqālah fī an-Nafs* yang lebih dikenal sebagai *al-Fushūl*, dan *Risālah fī al-Quwā an-Nafsiyyah wa Idrākātihā.* Jika kita menganggap bahwa risalah kedua ini adalah yang diterbitkan dengan judul *Mabhats al-Quwā an-Nafsāniyyah*, maka risalah yang pertama adalah *Ahwāl an-Nafs*.

Asy-Syihrizūrī menyebutkan sebuah risalah yang berjudul *al-Jumal min al-Adillah al-Muhaqqiqah li Baqā' an-Nafs al-Insāniyyah*. Jika kita merujuk pada kata pengantar dalam *Ahwāl an-Nafs*, maka akan kita mene-

14. Haidarabād, 1353 H.

mukan—setelah pernyataan bahwa risalah ini mencakup [pembahasan tentang] sifat jiwa (*hāl an-nafs*) manusia, kekekalan (*baqā'uhā*), dan sumber azalinya (*ma'ādihā*)—teks yang berbunyi, "Sebelum menyinggung maksud yang telah dikemukakan itu, aku harus menjelaskan pengetahuan tentang fakultas dan aktivitas jiwa. Memahami hal tersebut akan membantu memahami maksud utama pembahasan ini." Maksud utama pembahasan ini adalah seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, yaitu keabadian jiwa manusia. Dengan demikian, judul yang diberikan oleh asy-Syihrizūrī sesuai dengan risalah ini, karena berpedoman pada apa yang disebutkan dalam kata pengantar buku tersebut, sebagaimana yang dilakukan oleh para penyalin manuskrip yang lain ketika mereka memberikan judul pada manuskrip-manuskrip mereka yang diambil dari isi kata pengantar.

5

Hal terpenting yang mungkin dihadapi Ibn Sīnā dalam mengkaji kembali risalah ini adalah bab terakhir yang dia beri judul *Fī Mahall Hādzihi ar-Risālah*. Ia memulainya dengan mengatakan, "Dalam tulisan ini, aku mengabaikan pembahasan tentang aspek-aspek lahiriah dalam ilmu jiwa, kecuali yang benar-benar penting. Aku menyingkap tirai dan membuka tabir..." (dan seterusnya hingga bagian akhir bab ini yang tidak lebih daripada satu halaman kecil dalam buku ini).

Kami tidak yakin bahwa kalimat seperti ini berasal dari Ibn Sīnā karena hal itu bertentangan dengan sendirinya. Sebab, kami tahu bahwa sebagian besar risalah ini (*an-Nafs*) dimuat secara utuh dalam *an-Najāh*. *An-Najāh* sendiri merupakan buku tentang jiwa untuk kalangan awam dan tidak mungkin berisi hal-hal yang tidak dipahami oleh siapa pun. Bahkan, sejumlah pendapat Ibn Sīnā tentang "definisi jiwa," "potensi dan fungsi jiwa," dalil-dalil tentang "esensi, kekekalan dan sumber azali jiwa," bukanlah merupakan tema-tema baru karena sudah pernah dibahas dalam *asy-Syifā'*. Tema-tema seperti itu sering dia singgung dalam

risalah-risalah yang lain, meskipun dengan redaksi atau gaya bahasa yang berbeda. Jadi, tidak perlu dikatakan bahwa Ibn Sīnā telah menunjukkan "rahasia-rahasia terpendam dalam sebagian karyanya yang justru dipaparkannya dengan begitu jelas."

Ada juga yang mengatakan bahwa Ibn Sīnā melakukan hal itu karena dia telah menambahkan Bab 13 yang khusus membahas masalah kenabian (*nubuwwah*), dan bab ini tidak terdapat dalam *an-Najāh*. Konon, dalam bab itu dimuat beberapa hal yang bertentangan dengan syariat dan dikhawatirkan bisa mendatangkan akibat buruk bagi kaum agamawan.

Di samping itu, Ibn Sīnā juga membahas masalah nabi dan tanda-tandanya serta tafsir kenabian dalam *asy-Syifā'* yang tergolong buku populer, bukan kitab yang dirahasiakan. Inilah sebabnya ia juga membahas masalah kenabian dalam buku yang lain, yaitu *al-Mabda' wa al-Ma'ād* yang dipersembahkannya untuk Abū Ahmad al-Fārisī (hingga sekarang risalah itu masih tersimpan dalam bentuk manuskrip). Ide-ide Ibn Sīnā yang terangkum dalam buku ini tidak menyimpang dari apa yang ditulisnya dalam *Ahwāl an-Nafs*, sebagaimana dia juga mengetengahkan tafsir kenabian dalam risalah *al-Fi'l wa al-Infi'āl wa Aqsāmuhumā* yang telah diterbitkan.[15] Oleh karena itu, kami tidak yakin bahwa bab terakhir itu merupakan tulisan Ibn Sīnā sendiri.

Dengan demikian, kita harus memilih salah satu dari dua macam asumsi. *Pertama*, Ibn Sīnā tidak pernah menulis risalah ini (*an-Nafs*). Ini berarti murid-muridnya yang menyusun risalah tersebut, atau salah seorang ulama generasi berikutnya yang mencupliknya dari *an-Najāh* lalu menambahkan bab terakhir itu secara khusus ke dalamnya. *Kedua*, Ibn Sīnā hanya menulis sampai bab XV, lalu seorang murid yang mempelajari risalah ini menambahkan bab terakhir itu. Atau, yang menambahkannya adalah seorang penyalin manuskrip awal lalu dikutip oleh para penyalin pada generasi kemudian sehingga risalah tersebut menjadi seperti ini.

---

15. Haidarabād, Deccan, 1353 H.

Bertolak dari sejumlah keterangan yang terdapat dalam *Sīrah asy-Syaikh*, kami beranggapan bahwa Ibn Sīnā tidak menulisnya sendiri, tetapi ia mendiktekannya kepada murid-muridnya, seperti yang dia lakukan pada *asy-Syifā'* dan *al-Qānūn*. Ketika beberapa orang dari al-Ikhwān (Ikhwān ash-Shafā) meminta sebuah risalah tentang ilmu jiwa dan aspek-aspek yang berkaitan dengan keabadian dan tempat kembalinya, ia mendiktekan bab-bab itu yang membuat kagum mereka yang memintanya. Lalu ia berusaha melindunginya dari "jiwa-jiwa yang jahat dan buruk" seperti yang dikatakannya pada bab 16. Ia pun menuliskan bab penutup ini.

6

Dalam katalog buku-buku dan manukrip-manuskrip yang ada di Iran, terdapat sebuah teks tentang risalah *Ahwāl an-Nafs* yang bunyinya sebagai berikut:

"*Risālah an-Nafs*, yang lebih dikenal dengan judul *Kitāb al-Ma'ād* dan naskah aslinya ditulis dalam bahasa Arab, terdiri dari 16 bab, dan terjemahannya pun terdiri dari 16 bab. Risalah ini—yang memiliki banyak manuskrip—dinisbatkan[16] kepada Ibn Sīnā. Profesor Mahmūd Syihābī—seorang profesor di Universitas Teheran—telah menerbitkan risalah ini pada 1305 H dengan judul *Rawān Syināsī Syaikh ar-Ra'īs Abū 'Alī Sīnā* setelah memberi kata pengantar dan catatan pinggir. Sementara itu, Dr. Mūsā 'Amīd—Dekan Fakultas Hukum, Universitas Teheran—menerbitkannya atas saran Badan Arkeologi Nasional Iran. Selanjutnya, badan ini akan memublikasikan buku ini dalam sebuah perayaan, *insyā' Allāh*."

Tampaknya, perayaan yang diisyaratkan oleh penulis risalah di atas adalah perayaan satu milenium Ibn Sīnā di Teheran yang direncanakan akan diselenggarakan pada Maret 1952. Tetapi kemudian ditangguhkan

---

16. Seorang penulis yang jujur akan merasa ragu dengan penisbatan ini karena terjemahan bahasa Persia tidak sesuai sama sekali dengan tulisan yang asli.

karena situasi politik yang terjadi di Iran pada waktu itu.

Dalam hubungan ini, saya mengucapkan terima kasih kepada Sayyid 'Alī Ashghar yang telah meminjamkan risalah berbahasa Persia itu kepada saya di perayaan satu milenium mengenang Ibn Sīnā yang diselenggarakan pada Maret 1952, di Baghdad. Juga atas kesediaan Muhammad Muhīth ath-Thabāthabā'ī membantu saya mengkaji risalah itu karena saya tidak menguasai bahasa Persia.

Judul risalah itu adalah *Rawān Syināsī Syaikh ar-Ra'īs Abū 'Alī Sīnā* yang dikoreksi dan diberi catatan pinggir serta kata pengantar oleh Mahmūd Syihābī, seorang profesor di Universitas Teheran pada 1355 H. Judul risalah itu diterjemahkan (dalam bahasa Arab) sebagai *Fī 'Ilm an-Nafs*. Berikut adalah terjemahan bagian pertama:

Bismillāhirrahmānirrahīm

Inilah risalah yang disusun asy-Syaikh ar-Ra'īs Abū 'Alī Ibn Sīnā (semoga rahmat Allah dicurahkan kepadanya) yang membahas esensi jiwa manusia dan keadaan-keadaannya—yang meliputi kekekalan, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat—dan keadaan lainnya yang akan kami sebutkan.

Alī al-'Alā'ī asy-Syamsī memerintahkan saya untuk menerjemahkan risalah ini dari bahasa Arab ke bahasa Persia. Saya pun melaksanakan perintah ini dan merasa senang, karena ketaatan kepada *Walī al-Amr* merupakan karunia dan taufik dari Allah SWT yang akan membuat saya mampu mewujudkannya.

Risalah itu terdiri dari: *pertama*, definisi jiwa; *kedua*, penyebutan keenam belas bab. Sementara itu, dalam risalah terjemahan—berdasarkan pendapat ath-Thabāthabā'ī—penyebutan itu muncul dalam bagian akhir berikut analisis tentang gaya bahasanya. Namun, ia tidak menyebut nama penguasa (sultan) yang memerintahkan penerjemahan tersebut. Si penerjemah hanya menyebut gelar kehormatan yang disandang sang sultan, yaitu yang dikatakan dalam bahasa Persia, *"Chūn Farmān 'Alī 'Alā'ī Syamsī*—semoga Allah menambahkan ketinggian dan

kemudahan baginya..."

Setelah membandingkan antara naskah asli yang berbahasa Arab dan naskah terjemahan yang berbahasa Persia, terlihat bahwa terjemahan dalam bahasa Persia itu rupanya merupakan ringkasan, bukan penerjemahan utuh dari buku aslinya. Hal ini karena semua babnya—meskipun tetap berjumlah 16 bab—masing-masing ditulis sangat ringkas, kecuali bab terakhir yang diterjemahkan secara utuh dari teks aslinya. Oleh karena itu, dengan merujuk pada buku aslinya yang berbahasa Arab, kami rasa tidak perlu lagi merujuk pada buku terjemahannya dalam bahasa Persia karena keringkasannya itu. Selain itu, dengan banyaknya naskah salinan yang dikutip dalam buku aslinya yang berbahasa Arab, maka dirasa tidak perlu merujuk pada terjemahannya dalam bahasa Persia tersebut. Sebab, seperti telah kami kemukakan, terjemahan tersebut dilakukan pada era terakhir ini.

7

Sejak lima tahun yang lalu, di perpustakaan Universitas Fu'ād, saya melihat sebuah manuskrip tentang jiwa karya Ibn Sīnā yang merupakan salinan dari manuskrip yang ada di perpustakaan Berlin (Jerman). Saya pun meminjamnya dan menyalinnya. Lalu saya menyiapkan salinan tersebut untuk dicetak setelah mencocokkannya terlebih dahulu dengan *an-Najāh* sebagaimana saya ketahui ada kesamaannya selama saya menyalin manuskrip tersebut.

Sejak 1949, Lembaga Kebudayaan Universitas Internasional Arab telah mempersiapkan penyelenggaraan perayaan mengenang Ibn Sīnā dan sebuah delegasi khusus berangkat ke Istanbul untuk memfoto beberapa manuskrip yang ada di sana. Ketika itu, saya meminta Qinwātī agar mencari risalah ini. Dengan menggunakan alat fotografi, naskah milik Ahmad III, lalu naskah yang ada di Perpustakaan Iskandariyyah difoto.

Pada Mei 1952, saya meneliti risalah berjudul *al-Fisyāt* yang difoto oleh Profesor Rasyād 'Abdul Muththalib di India. Dalam risalah ini saya

menemukan naskah dari perpustakaan Ridhā Rāmbūr. Saya pun segera memperbesarnya, lalu membandingkannya dengan tiga naskah yang telah ada sebelumnya. Jumlah manuskrip itu kini menjadi empat buah. Saya merasa empat risalah itu sudah cukup, karena selain ini juga ada kitab *an-Najāh* dan *asy-Syifā'*.

Berikut ini adalah keterangan tentang manuskrip-manuskrip tersebut serta rumus-rumusnya secara berurutan: È (Berlin), Í (Ahmad III), Ó (Iskandariyyah), å (Ridhā Rāmbūr). Saya juga menandai *an-Najāh* dengan huruf ä dan *asy-Syifā'* dengan huruf Ô.

1. Perpustakaan Berlin

Manuskrip ini merupakan hasil foto dari naskah yang terdapat di Perpustakaan Universitas Fu'ād dengan nomor katalog 24061 dalam "Karya-karya Ibn Sinā" milik Qinwātī. Naskah yang sama terdapat di Perpustakaan Berlin dengan nomor katalog 5343. Naskah ini terdiri dari 25 lembar dengan nomor halaman dari 40 hingga 65 berdasarkan penomoran asli pada manuskrip yang berupa sebuah bundel yang berisi risalah-risalah karya Ibn Sīnā. Risalah sebelumnya adalah *al-Quwā al-Insāniyyah wa Idrākātihā* yang kalimat terakhirnya berbunyi: "...Tanpa keserupaan, cela, atau aib. Mahasuci Allah dari apa yang mereka persekutukan."

Risalah berikutnya pada halaman 65, berdasarkan judul yang tertera pada manuskrip itu, adalah "*Kitāb al-Ma'ād* karya asy-Syaikh ar-Ra'īs (Ibn Sīnā)—semoga Allah melimpahkan rahmat kepadanya." Risalah disebut juga *al-Adhhawiyyah*,[17] yang terdiri dari 21 baris x 14 kata.

Judul risalah itu adalah "Ini adalah kitab yang mencakup *Ahwāl an-Nafs* karya Syaikh Ra'īs—semoga Allah SWT menyucikan jiwanya."

Pada catatan pinggirnya terdapat tulisan: "Ini adalah *ar-Risālah fī 'Ilm an-Nafs* karya Syaikh Ra'īs (Ibn Sīnā)—semoga Allah mencurahkan

17 Dipublikasikan oleh Prof. Sulaimān ad-Dunyā, penerbit al-I'timād, 1949. Profesor ini tidak mengkaji ulang naskah ini sehingga di dalamnya terdapat banyak perbedaan yang harus diluruskan.

rahmat kepadanya."

Bagian awalnya berbunyi: "*Bismillāhirrahmānirrahīm. Segala puji bagi Allah yang memiliki segala pujian...*"

Bagian akhirnya berbunyi: "*Dia-lah Pelindung kami dan kepada-Nya kami berserah diri. Risalah ini telah selesai atas puji dan taufik Allah SWT.*"

Tulisannya menggunakan *khath* Fārisī dengan beberapa singkatan, seperti *hā'* untuk *hīna'idzin*. Risalah ini sudah dicocokkan dengan risalah yang lain, dan penyalin memberinya rumus dengan huruf *zhā* pada catatan pinggirnya untuk membedakan di antara keduanya. Dari pencocokan itu diberikan beberapa koreksian yang diberi rumus dengan dua huruf *shād-hā'*.

Penyalinan tersebut dilakukan kira-kira pada abad ke-9 H. Naskah dinilai paling sahih dan terpercaya.

2. Perpustakaan Ahmad III

Manuskrip ini merupakan hasil foto dari manuskrip yang ada di perpustakaan Universitas Fu'ād dengan nomor katalog 26351, dalam dokumentasi Lembaga Kebudayaan di Universitas Internasional Arab dengan nomor 653, dan di perpustakaan Ahmad III dengan nomor 3447.[18] Naskah ini terdiri dari 17 baris x 15 kata dan memiliki 28 lembar yang masing-masing terdiri dari dua kolom, kecuali lembar terakhir.

Judul naskah ini adalah *Risālah fī an-Nafs wa Baqā'ihā wa Ma'ādihā.*

Naskah ini dimulai dengan kalimat: "*Bismillāhirrahmānirrahīm. Segala puji bagi Allah yang memiliki segala pujian...*" dan diakhiri dengan kalimat: "*Cukuplah Allah saja bagi kami, dan Dia-lah Sebaik-baik Penolong.*"

'Ādī Hasan memberikan banyak koreksian terhadap naskah ini pada catatan pinggirnya, dan di di dalamnya terdapat beberapa kesalahan yang menunjukkan ketidaktahuan penyalinnya. Dalam manuskrip itu terdapat satu lembar yang dihapus. Kami telah menunjukkan kedua halaman ini ketika melakukan verifikasi.

18. Lihat *Mu'allafāt Ibn Sīnā*, karya Qinwānī, h. 142.

Naskah ini ditulis pada kira-kira abad ke-12 H.

3. Perpustakaan Iskandariyah

Manuskrip ini merupakan hasil foto dari manuskrip yang terdapat di Universitas Fu'ād dengan nomor katalog 2630, dalam dokumentasi Lembaga Kebudayaan Universitas Internasional Arab dengan nomor 337, dan di perpustakaan Iskandariyah dengan nomor 3131.

Naskah ini terdiri dari 29 baris x 12 kata dan terdiri dari 22 lembar, yang masing-masing lembarnya berisi dua kolom, kecuali lembar terakhir yang hanya memiliki satu kolom, yaitu akhir manuskrip. Tetapi itu bukan dari naskah asli, melainkan dari penyalin yang menyebutkan bahwa kolom yang kosong adalah dari penyalinan. Adapun lembaran pertama hanya berisi judul, yaitu: "*Risālah al-Kabīr fī Haqq an-Nafs* karya pemimpin para filosof, Ibn Sīnā, penyusun *asy-Syifā'*, Rūh Allah Yang Mahabijaksana."

Naskah ini dimulai dengan kalimat: "Segala puji bagi Allah, Tuhan alam semesta; shalawat dan salam-Nya atas manusia pilihan-Nya di antara makhluk-Nya serta atas keluarganya..."; dan diakhiri dengan kalimat: "Cukuplah Dia saja bagi kami, dan Dia adalah sebaik-baik Penolong. *Risalah al-Kabīr fī Haqq an-Nafs* karya Ibn Sīnā ini selesai pada Kamis, 17 Rabi'ul Awal 1125 H... (dan seterusnya hingga pada kalimat dari penyalin) ... *wa sallama taslīman katsīra*."

'Ādī Hasan mencatat beberapa kesalahan. Penyalinnya adalah 'Abdullāh Musthafā al-Hanafī pada 1125 H dari naskah milik Faidhullāh; seperti tersebut pada bagian akhir manuskrip itu. (Silakan lihat *Mu'allafāt Ibn Sīnā* karya Romo Qinwātī, hlm. 144, no. 2188, dan naskah milik Faidhullāh dengan judul *al-Kabīr fī 'Ilm an-Nafs*, yaitu judul manuskrip ini).

Penyalin telah menyadari adanya kesamaan antara antara risalah ini dan *an-Najāh*, lalu ia menyebutkan hal itu dan mengutip bagian dari satu bab dari *an-Najāh*.

4. Perpustakaan Ridhā Rāmbūr

Manuskrip adalah hasil foto sebagai penghargaan kepada Lajnah Ibn Sīnā untuk penerbitan *asy-Syifā'* dari dokumentasi di Lembaga Kebudayaan Universitas Internasional Arab dengan nomor katalog 3061, dari perpustakaan Ridhā Rāmbūr dengan nomor manuskrip 2955 [2].

Naskah itu terdiri dari 27 baris x 9 kata dan terdiri dari 30 lembar yang setiap lembarnya terdiri dari dua kolom. Risalah ini tidak diberi judul.

Bagian awalnya berbunyi: "*Bismillāhirrahmānirrahīm*. Segala puji bagi Allah, Pemilik segala pujian..."; dan bagian akhirnya berbunyi: "Kitab ini telah selesai. Cukup Allah saja bagi kami, dan Dia adalah sebaik-baik Penolong."

Naskah ini ditulis dengan khath *naskh* yang sangat bagus, dan penyalinannya dilakukan pada abad ke-11 H. Naskah ini memiliki pengaruh yang besar dan tersebar di banyak tempat.

Seputar Tema Kitab

Dalam kitab ini, Ibn Sīnā tidak mengemukakan seluruh pandangannya tentang jiwa. Siapa yang ingin menguasai gambaran utuh mengenai psikologi Ibn Sīnā, harus mengkaji seluruh karyanya—sejak ia pertama kali menyusun kitab pada usia muda hingga karya yang disusunnya menjelang akhir hayatnya. Saya telah menampilkan gambaran utuh mengenai psikologi Ibn Sīnā dalam sebuah makalah yang saya tulis dalam rangka mengenang Ibn Sīnā dalam edisi khusus majalah *al-Kitāb*.[19] Bersama makalah ini, diterbitkan juga sebuah risalah yang belum pernah dipublikasikan, yaitu tentang "jiwa rasional" (*an-nafs an-nāthiqah*).

Saya sedang menulis buku khusus tentang psikologi Ibn Sīnā. Saya berharap dapat menyelesaikannya dalam waktu dekat—jika situasi dan kondisi mendukung serta mendapat pertolongan Allah SWT dan kesehatan badan. Oleh karena itu, kami tidak merasa perlu untuk menye-

---

19. Majalah *Al-Kitāb*, h. 414-423, edisi April, 1952.

butkan seluruh pemikiran Ibn Sīnā yang ada dalam kitab-kitab lain, kecuali sedikit saja, sebatas yang sesuai dengan penjelasan dan analisis dalam buku ini.

Karena sebagian besar risalah (*Ahwāl an-Nafs*) ini merupakan kutipan dari *an-Najāh*, maka tujuan penulisan risalah ini juga disesuaikan dengan tujuan yang diinginkan Ibn Sīnā ketika ia mempersembahkan buku *an-Najāh*. Tujuan penulisan risalah ini adalah untuk memberikan manfaat kepada orang yang ingin naik dari tingkatan awam menuju tingkatan elit. Di bagian akhir kata pengantar, Ibn Sīnā—setelah menyebut berbagai jenis ilmu seperti logika, fisika, matematika, teologi, dengan metode pemaparan yang ringkas dan padat—menulis: "Mengenali tempat kembali (*ma'ād*), akhlak, dan amal-amal yang bermanfaat adalah untuk keselamatan dari tenggelam dalam lautan kesesatan."

Tujuan yang disebut di awal kitab *an-Najāh* benar-benar sesuai dengan tujuan risalah ini. Oleh karena itu, pembicaraan tentang *ma'ād* (alam akhirat) dan akhlak yang bisa mengantarkan pada kebaikan di akhirat bergantung pada penguasaan ilmu tentang beberapa prinsip yang memang harus dikaji secara terperinci agar persoalan dan hakikat alam akhirat itu menjadi jelas. Prinsip-prinsip ini tidak lain adalah mengenali jiwa dan dalil aksiomatik tentang keterpisahan dan perbedaannya dari raga, lalu menegakkan argumentasi tentang kekekalannya.

Karena itulah, Ibn Sīnā tidak merinci aspek ilmu jiwa yang dianggap sangat berkaitan erat dengan ilmu alam, yakni penginderaan dan persepsi inderawi yang kami temukan uraiannya dalam *asy-Syifā'* yang tidak dikutip dalam *an-Najāh* dan dalam risalah ini.

Biasanya, ulama zaman dahulu memulai kajian dengan mendefinisikan ilmu yang dibahasnya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika Ibn Sīnā juga memulai kajiannya dengan mendefinisikan jiwa. Definisi jiwa ini bukan sesuatu yang asing bagi mereka, terutama sejak Aristoteles meletakkan beberapa landasan pokok tentang jiwa. Sebenarnya Ibn Sīnā juga mengambil definisi jiwa dari Aristoteles, sebuah definisi yang memang sangat populer: "Jiwa adalah awal kesempurnaan bagi fisik alami yang berpotensi memiliki kehidupan."

Namun, Ibn Sīnā memberikan definisi ini dengan metode yang baru. Ia melihat fisik-fisik alami dan membaginya—menurut fakultas-fakultas aktif (*al-quwā al-fa"ālah*) yang dimilikinya—ke dalam dua bagian: *pertama*, fakultas yang bekerja dalam tubuh atas dasar keterpaksaan. *kedua*, potensi yang bekerja menurut tujuan dan pilihan bebas.

Tabiat (*thabī'ah*) adalah nama bagi fakultas yang bekerja atas dasar keterpaksaan di satu arah. Jiwa nabati (*nafs nabātiyyah*) adalah nama bagi fakultas yang bekerja atas dasar keterpaksaan di banyak arah. Jiwa hewani (*nafs hayawāniyyah*) adalah nama bagi fakultas yang bekerja atas kendali instink dan di satu arah. Jiwa insani (*nafs insāniyyah*) adalah nama bagi fakultas yang bekerja atas dasar pilihan bebas dan di banyak arah.

Kadang-kadang jiwa dikatakan sebagai potensi, bentuk, atau kesempurnaan. Jika dikaitkan dengan perbuatannya, jiwa adalah potensi. Jika dianalogikan pada materi bila bercampur dengan materi tersebut, jiwa adalah bentuk. Jika dianalogikan pada genus hewan dan manusia, jiwa adalah kesempurnaan.

Kami tidak ingin memperdebatkan makna "kesempurnaan pertama" (*kamāl al-awwal*) yang dimaksud Ibn Sīnā. Makna itu berbeda dari makna yang dimaksud Aristoteles dalam karyanya tentang jiwa. Namun, kami ingin menunjukkan suatu pendapat yang jarang ditemukan peneliti dalam karya-karyanya yang lain, yaitu perbedaan antara jiwa dan akal. Tentang jiwa, dikatakan, "Ketika ada dalam suatu tubuh, ia aktif, tetapi jika terpisah (dari tubuh), ia bisa disebut akal." Meskipun demikian, hubungan antara jiwa dan akal merupakan hubungan yang samar.

Kadang-kadang kita menemukan kebingungan pada Ibn Sīnā sendiri ketika ia menyebut akal sebagai satu fakultas jiwa, sedangkan di tempat lain,[20] dia mengatakan bahwa akal adalah pancaran atau emanasi (*fāidh*) dari Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*), lalu jiwa terpancar dari-Nya. Dari pendapat ini, tampak seakan-akan Ibn Sīnā menganut mazhab Neo-Platonisme ketika mengatakan bahwa akal ada lebih dulu daripada jiwa. Namun, yang lebih kuat dalam pandangan Ibn Sīnā adalah

20. Lihat *Risālah an-Nafs an-Nāthiqah* yang dipublikasikan oleh Tsābit al-Kin-dī.

bahwa akal merupakan salah satu fakultas jiwa, dan ketika terpisah dari raga, jiwa itu disebut jiwa. Namun, yang lebih tepat adalah bahwa akal berada dari jiwa.

Fakultas-fakultas jiwa (*al-quwā an-nafsāniyyah*) yang dikemukakan Ibn Sīnā, sebelumnya merupakan pendapat Aristoteles, Ada tiga jenis, yaitu:

(1) Fakultas-fakultas nabati (*al-quwā al-nabātiyyah*) memiliki tiga daya: makan, tumbuh, dan reproduksi.
(2) Fakultas-fakultas hewani (*al-quwā al-hayawāniyyah*) yang memiliki dua daya tambahan, yaitu persepsi terhadap hal-hal yang bersifat partikular (*idrāk al-juz'iyyāt*) dan gerakan atas kehendak (*at-taharruk bi al-irādah*).
(3) Fakultas-fakultas insani[21] (*al-quwā al-insāniyyah*); di samping kedua fakultas di atas, fakultas jiwa juga memiliki fakultas lain yang spesifik, yaitu persepsi terhadap hal-hal yang bersifat universal, dan melakukan aktivitas atas dasar pertimbangan pikiran dan penggunaan rasio.

Karena tujuan Ibn Sīnā dalam kitab ini adalah membahas jiwa manusia secara khusus serta mengenali kekekalan dan tempat kembalinya, maka secara ringkas ia menunjukkan jiwa tumbuhan beserta potensi-potensi dan fungsi-fungsinya. Demikian pula, dia memberikan penjelasan ringkas tentang gerakan hewan. Tetapi ia berlebih-lebihan dalam membahas fakultas-fakultas persepsi (*al-quwā al-mudrikah*) dan berhenti lama ketika membahas fakultas internal, karena sebagiannya—khususnya fakultas imajinatif—memiliki pengaruh yang besar dalam penafsiran kenabian dan banyak fenomena jiwa yang lain.

Menurut Ibn Sīnā, fakultas persepsi ada dua jenis, yaitu *pertama*, persepsi dari luar melalui pancaindera; *kedua*, persepsi dari dalam yang

---

21. Lihat artikel edisi khusus tentang Ibn Sīnā, April 1952, berjudul "*An at-Tamyīz bain al-Hayawān wa al-Insān*."

memiliki beberapa cara: (1) mempersepsi bentuk-bentuk yang terindera; (2) mempersepsi makna-makna yang muncul dari hal-hal yang terindera; (3) memproses makna-makna yang sebagiannya tersusun dari sebagian yang lain. Masing-masing persepsi ini memiliki nama tertentu. Fakultas hewani internal (*al-quwā al-hayawāniyyah al-bāthinah*) memiliki 5 bagian, yaitu:

1. *Phantasia*, yaitu nama dalam bahasa Yunani yang berarti fantasi, dan disebut juga imajinasi (*khayāl*). Inilah makna yang disebutkan oleh Aristoteles dalam buku *an-Nafs*. Bahkan, ia mengatakan bahwa *phantasia* merupakan bentukan dari *phaos* yang berarti cahaya. Ibn Sīnā menyebutnya indera umum (*al-hiss al-musytarak*) yang terletak di bagian depan rongga depan otak dan menerima segala bentuk yang ditangkap indera. Namun, istilah ini digunakan Aristoteles[22] dengan makna yang berbeda, karena indera ini mempersepsi gerak, diam, bentuk, ukuran, bilangan dan satuan. Semua ini terdapat dalam hal-hal yang terindera, tetapi indera tidak dapat mempersepsinya. Termasuk tugas-tugas indera umum adalah mempersepsi penginderaan dan mengenali perubahan di antara hal-hal yang terindera.[23] Dari sini, tampak jelas perbedaan yang nyata antara Guru Pertama (Aristoteles) dan Guru Ketiga (Ibn Sīnā).
2. *Khayāl* (imajinasi) atau *mushawwirah* (formatif)—setelah fakultas *phantasia*.[24] Letaknya adalah di bagian belakang rongga depan otak. Tugasnya adalah menyimpan apa yang ditangkap indera bersama setelah objek yang diinderanya hilang.
3. Fakultas imajinasi (*quwwah mutakhayyilah*), dan disebut juga fakultas kogitatif (*quwwah mufakkirah*) bagi jiwa manusia. Letaknya adalah di

22. Disebut *phantasia*, dari bahasa Yunani yang berarti imajinasi (*mutakhayyilah* atau *al-khayāl*). Inilah istilah yang dipakai Aristoteles dalam kitab jiwanya, sehingga dia mengatakan bahwa istilah *phantasia* diambil dari kata *phaos* yang berarti cahaya (*nūr*).
23. Lihat terjemahan kitab tentang jiwa karya Aristoteles oleh Ahmad Fu'ād al-Ahwānī dan Qinwānī (h. 93-101), 1949, Kairo.
24. Kadang-kadang dengan menambah huruf "bā'", yaitu *banthāsiyā* (bahasa Arab).

rongga tengah otak. Di antara tugas-tugasnya adalah menyusun sebagian imajinasi dengan sebagian yang lain dan memisahkannya dari yang lain menurut pilihan bebas.

4. Fakultas estimatif (*quwwah mutawahhimah* atau *quwwah wahmiyyah*) yang berada di bagian belakang rongga tengah otak. Tugasnya adalah mempersepsi makna-makna, bukan objek penginderaan, yang ada dalam objek partikular.
5. Fakultas memori (*quwwah dzākirah* atau *quwwah hāfizhah*) yang berada di rongga belakang otak. Tugasnya adalah menyimpan apa yang dipersepsi oleh fakultas imajinasi.

Inilah lima fakultas internal hewani.

Dari lima fakultas ini, kami mencatat dua persoalan. *Pertama*, psikologi modern tidak membahas keberadaan fakultas-fakultas yang bersumber dari aktivitas jiwa. *Kedua*, Ibn Sīnā menyebutkan tempat setiap fakultas ini di otak dan menyebut tempat ini sebagai alat[25]. Sebagaimana indera mempersepsi dengan alat, seperti alat untuk melihat adalah mata, demikian juga *takhayyul* (imajinasi), *tashawwur* (konsepsi) atau *tawahhhum* (estimasi) memiliki alat khusus. Sementara itu akal tidak memiliki alat. Ada lagi yang tidak diterima psikologi modern, yaitu menetapkan keberadaan tempat-tempat di otak yang masing-masing dikhususkan bagi tugas kejiwaan, termasuk berpikir.

Namun, teori Bergson tentang hubungan antara raga dan akal menyatakan bahwa keterkaitan fenomena-fenomena inderawi dengan otak tidak dapat dijadikan dalil bahwa materi adalah perasaan.

Meskipun demikian, Ibn Sīnā berpegang pada prinsip bahwa akal tidak mempersepsi sesuatu dengan menggunakan alat seperti itu untuk

25. Pada pembahasan selanjutnya, istilah "instrumen" atau alat (*ālah*) merujuk pada segala sesuatu yang membantu daya guna potensi yang ada dalam jiwa, seperti potensi melihat dengan (instrumen) mata, mendengar dengan (instrumen) telinga, dan sebagainya. Demikian juga dengan potensi imajinasi, khayalan, ilusi, dan lainnya, yang menggunakan instrumen khusus—*penerj*.

membuktikan substansi jiwa, kemandiriannya, dan keterpisahannya dari badan setelah kematian.

Ibn Sīnā membagi jiwa rasional (*an-nafs an-nāthiqah*) menjadi dua, yaitu praktis (*'āmilah*) dan teoretis (*'ālimah*). Akal praktis adalah sumber gerakan badan manusia setelah adanya pertimbangan tertentu. Meskipun jiwa hewani menjadi daya gerak bagi hewan, hal itu terjadi bukan atas dasar pertimbangan dan pemikiran melainkan karena dorongan instinktif (*impulse*) yang bersumber dari syahwat ataupun amarah.

Akal teoretis memiliki tiga fungsi. *Pertama*, saat dinisbatkan pada potensi instinktif hewani, akan muncul kondisi-kondisi emosional (*hai'āt infi'āliyyah*) darinya seperti segan, malu, tertawa, dan menangis, *Kedua*, ketika dinisbatkan pada daya estimasi, maka manusia pun menggunakannya untuk memahami benda yang rusak dan menciptakan karya-karya yang beraneka ragam. *Ketiga*, ketika dinisbatkan pada akal teoretis, akan lahir ide-ide populer, seperti bahwa berdusta itu buruk.

Akal praktis (*'aql 'amalī*) tersebut berfungsi mengendalikan raga. Dari akal praktis ini lahir akhlak. Menurut Ibn Sīnā juga Aristoteles, akhlak adalah talenta moderatif (*malakah at-tawassuth*) antara dua hal yang ekstrem, yaitu *al-ifrāth* (berkekurangan) dan *at-tafrīth* (berlebih-lebihan). Oleh karena itu, akhlak—berupa keutamaan dan keburukan—tidak hanya bersifat teoretis yang dapat dijangkau dengan ilmu, tetapi juga bersifat praktis yang memerlukan latihan dan perbuatan, kebalikan dari Socrates yang menyatakan bahwa ilmu adalah keutamaan. Termasuk syarat-syarat akhlak yang utama adalah ketundukan potensi-potensi hewani pada akal praktis dan ketundukan akal praktis pada fakultas teoretis.

Sementara itu, akal teoretis memiliki beberapa tingkatan, yaitu:

1. Akal material (*al-'aql al-hayūlānī*), yaitu potensi mutlak atau kesiapan murni. Akal ini terdapat pada setiap individu, baik anak-anak maupun orang dewasa. Contohnya adalah adalah kemampuan menulis pada anak.
2. Akal habitual (*al-'aql bi al-malakah*), yaitu akal yang di dalamnya

dihasilkan prinsip-prinsip pertama yang tidak memerlukan bukti lain, seperti aksioma-aksioma. Contohnya adalah bahwa keseluruhan lebih besar dari bagian.

3. Akal perolehan (*al-'aql al-mustafād*), yaitu akal yang di dalamnya dihasilkan prinsip-prinsip kedua yang terbukti dengan sendirinya, seperti seorang penulis yang menyempurnakan pekerjaannya ketika menulis.

Banyak dari nama-nama ini tidak berguna bagi kita, yang sebagian besar berasal dari Alexander dari Aphrodisias, yang darinya al-Kindī mengutip makalah tentang akal, lalu disusul oleh al-Fārābī.

Yang penting bagi kita hanyalah bagaimana Ibn Sīnā menjelaskan terbentuknya objek-objek akal (*ma'qūlāt*) atau bagaimana akal mempersepsi universalitas (*kulliyyāt*).

Persepsi (*idrāk*) sendiri memiliki beberapa tingkatan. Tingkatannya yang paling rendah adalah persepsi inderawi (*al-idrāk al-hissī*), yaitu perpindahan bentuk sesuatu di luar pikiran ke dalam pikiran, tetapi sesuatu yang berada di luar pikiran itu tersusun dari materi. Jika bentuk yang dipersepsinya berpindah melalui indera ke dalam pikiran, maka ia tidak bermateri, meskipun ia belum lepas sama sekali dari unsur-unsur materi. Adapun imajinasi melepaskan bentuk yang dipindahkan itu dari materi, karena bentuk itu hanya ada pada lembaran imajinasi tanpa bentuknya yang hadir di depan indera.

Fakultas persepsi paling tinggi adalah fakultas estimasi, karena ia mampu mempersepsi makna-makna yang tidak bersifat materi, sekalipun tampak baginya ada dalam materi, seperti warna dan bentuk serta baik dan buruk, atau seperti seekor domba yang mempersepsi "permusuhan" yang ada pada serigala. Namun demikian, bentuk dan makna bersifat partikular, yakni dipersepsi menurut materi demi materi. Sedangkan bentuk objek-objek akal (*ma'qūlāt*) sama sekali tidak bersifat materi dan bersifat universal, bukan partikular.

Dalam hal ini, timbul beberapa persoalan. *pertama*, masalah sumber bentuk-bentuk universal ini; *kedua*, hubungan antara bentuk-bentuk

universal danpartikular yang mula-mula dipersepsi indera lalu oleh imajinasi dan estimasi; *ketiga,* tempat objek-objek yang diterima akal.

Bentuk-bentuk universal tidak bergantung pada hal-hal partikular. Meskipun cara ini memungkinkan, esensi hakikinya terdapat di alam lain, yaitu alam substansi-substansi yang tinggi.

Berkenaan dengan hal itu, dalam pasal khusus tentang kenabian, Ibn Sīnā berkata, "Jiwa menggapai perkara-perkara universal melalui akal teoretis dari substansi-substansi yang tinggi." Lantas, bagaimana Ibn Sīnā menyelaraskan kedua metode ini, yakni metode mencapai perkara-perkara universal dengan mempertahankan substansi-substansi universal, dan metode menggapai perkara-perkara universal dengan cara memurnikannya dari perkara-perkara partikular?

Jiwa menggunakan badan sehingga diperoleh empat hal, yaitu (1) jiwa melepaskan perkara-perkara universal dari perkara-perkara partikular dengan cara memurnikan maknanya; (2) menciptakan ikatan antara perkara-perkara universal dengan cara negasi dan afirmasi; (3) memperoleh premis-premis empiris, seperti *saqmūniyā* adalah pencahar empedu. Hal itu karena indera sering menyaksikan hal-hal particular ini; (4) berita-berita yang dipercaya karena banyaknya pemberitaan.

Kadang-kadang orang mengira bahwa Ibn Sīnā adalah salah seorang filosof empirisisme yang menekankan peran indera dalam memperoleh pengetahuan. Inilah pernyataan Ib-nu Sīnā, "Jiwa akan memilah hal-hal universal dari hal-hal partikular yang terindera melalui pemurnian *(tajrīd).*" Namun, ketika dia hampir sampai pada bab 14 yang secara khusus membahas masalah kesucian jiwa, ia menemukan pendapat lain yang bertentangan dengan pendapat ini.

Asalnya, objek-objek akal *(ma'qūlāt)* bisa berwujud "intuisi" atau "pengajaran." Yang dia maksud dengan pengajaran adalah apa yang diperoleh dan dihafal seseorang dari orang lain. Sumber pengajaran adalah intuisi. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bahwa pengajaran itu sampai kepada pemilik intuisi. Syarat bagi pemilik intuisi adalah seseorang yang "mengokohkan jiwa dengan kesucian dan memperkuat hubungan dengan prinsip-prinsip rasional yang membangkitkan

intuisi, yakni menerima ilham dari akal aktif (*'aql fa"āl*) sehingga muncul bentuk-bentuk yang rasional, bukan imitasi."

Inilah filsafat illuminasionisme (*isyrāqiyyah*) yang menjadi ciri khas pemikiran Ibn Sīnā hingga akhir hayatnya. Jika Ibn Sīnā pernah menempuh metode para ahli logika, kaum peripatetik, atau empirisistik, hingga ia menyatakan kemungkinan memperoleh pengetahuan universal setelah mencermati hal-hal partikular yang terindera, maka sesungguhnya dia telah meninggalkan metode ini dan memilih metode emanasi, *ittishāl* dan iluminasi.

Pada bab 6 yang membahas kebutuhan jiwa atas badan, ia memberitahukan kepada kita bahwa jiwa kembali ke hal-hal partikular "karena terlepasnya prinsip-prinsip ini" hingga, setelah itu, jiwa tidak membutuhkan badan. Bahkan, kembali ke badan akan merusak jiwa tersebut. Ini tidak berarti bahwa prinsip-prinsip tadi diperoleh dari alam akal melalui intuisi dan ilham. Tetapi itu artinya jiwa—setelah memperoleh objek-objek akal universal—menjadi independen dan stabil sehingga tidak perlu kembali lagi ke hal-hal partikular karena sudah mendapatkannya.

Bagaimanapun, aspek empiris dari filsafat Ibn Sīnā ini menimbulkan persoalan-persoalan sulit yang ditentang oleh para mufassir.[26] Faktor yang mendorong Ibn Sīnā masuk ke dalam kebingungan ini dan keberpihakannya pada filsafat iluminasi adalah usaha untuk menafsirkan fenomena-fenomena psiko-religius, seperti keberadaan dan tugas nabi, kekekalan jiwa setelah kebinasaan badan, tempat kembalinya setelah itu, serta kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat.

Sebelum ini, telah kami kemukakan bahwa akal tidak memiliki alat jasmaniah seperti imajinasi dan estimasi. Akallah yang memahami objek-objek akan (*ma'qūlāt*). Maka objek-objek akal yang ada di dalam akal tidak menempati fisik. Cara berpikir seperti ini telah mengarah

---

26. Lihat tulisan kami pada majalah *Rīqī dī Kīr* (h. 32) edisi Ibn Sīnā dengan judul "*Nazhariyyah al-Ma'rifah.*" Kami juga menampilkan pendapat Musthafā Bik Nazhif, dan kamimemberi kritik di dalamnya.

pada kesimpulan bahwa *'aql* (akal), *'āqil* (yang berpikir), dan *ma'qūl* (objek akal) adalah sama. Ini berarti akal bukan sesuatu yang lain, berbeda dari objek-objek akal yang ada di dalamnya.

Dalam buku ini terdapat dua argumentasi bahwa, *pertama,* persepsi rasional tanpa alat dan, *kedua,* substansi objek-objek akal bukan dengan fisik dan tidak bergantung pada fisik. Terhadap hal ini, Ibn Sīnā memberikan argumentasi-argumentasi yang lain dalam *asy-Syifā'* dan beberapa risalahnya yang lain.

Argumentasi pertama menyimpulkan bahwa bentuk yang diterima akal tidak bisa dibagi. Maka, bagaimana mungkin ia bisa menempati fisik yang bisa dibagi? Argumentasi kedua adalah bentuk objek-objek akal terpisah dari lokasi (*aina*), posisi (*wadh'*) dan objek-objek lain yang diterima akal. Namun, keterpisahan ini terjadi di dalam akal, bukan dalam wujud ekstrinsik, karena sesuatu yang ada dalam wujud ekstrinsik merupakan partikular yang tidak mungkin dilepaskan dari tempat, waktu, posisi dan sebagainya.

Pada bab 7, terdapat empat argumentasi mengenai esensi akal atau jiwa rasional, kebenaran ketidakbergantungannya pada badan, dan kemandiriannya; dan semua itu adalah tindakannya. *Pertama,* fakultas rasional bekerja dengan menggunakan esensinya sendiri, bukan dengan alat. *Kedua,* jika akal bekerja dengan alat, bisa saja akal memikirkan alatnya atau bentuk alat itu, dan bisa juga alatnya adalah sesuatu yang lain. Kedua hal ini bertentangan dengan kenyataan. *Ketiga,* alat-alat itu akan membebani kelangsungan proses, seperti objek-objek indera yang diulang-ulang dan sulit, yang melemahkan atau merusak penginderaan. Orang yang melihat benda yang kuat, sesudahnya akan tidak dapat melihat benda yang lemah. Ini kebalikan dari fakultas rasional yang mampu mengonsepsikan hal yang kuat dengan mudah. *Keempat,* anggota-anggota badan melemah seiring dengan pertambahan usia. Ini berbeda dengan akal.

Apakah jiwa ada sebelum badan lalu turun padanya seperti yang dikemukakan Ibn Sīnā dalam *al-'Ainiyyah*? Yang benar, marilah kita simak puisi tentang jiwa yang di antaranya berbunyi, "Aku turun kepadamu

dari tempat yang tinggi dan menarik..." Puisi ini bisa dipandang sebagai simbol, lalu kata "menarik" ditafsirkan dengan penafsiran yang tidak biasa, dan bisa juga puisi itu seluruhnya bukan dari Ibn Sīnā, seperti yang diragukan oleh Ahmad Amīn Bik,[27] karena ketinggian puisi Ibn Sīnā dibandingkan dengan puisi-puisi yang lain.

Jika kita meragukan masalah puisi dalam *al-'Ainiyah*, maka keraguan kita didasarkan pada sesuatu yang lain, yaitu adanya pertentangan pemikiran asasi di dalamnya dengan apa yang kita dapati dalam risalah ini serta dalam karyanya yang lain.

Menurut buku ini, jiwa adalah perkara baru bersamaan dengan penciptaan badan. Jiwa belum ada sebelumnya lalu turun ke dalam badan. Sebab, jika jiwa ada sebelum raga, maka itu bisa berarti bahwa jiwa itu satu atau jiwa itu banyak sejumlah raga yang ditempatinya.

Jiwa tidak satu, karena jika ada dua badan, maka dalam dua badan itu ada dua jiwa. Dengan demikian, jiwa yang satu itu terbagi. Ini jelas tidak bisa diterima. Atau, jiwa yang satu itu ada dalam dua raga dalam satu waktu yang bersamaan. Tentu saja, ini tidak memerlukan dalil untuk menyatakan ketidakbenarannya. Menurut kami, argumen ini mirip dengan kritik yang ada dalam dialog Permenides tentang teori kesetaraan dan penitisan jiwa di dalam raga-raga partikular.

Jiwa juga tidak menjadi banyak dengan banyaknya raga. Sebab, jiwa adalah "kuiditas semata." Kuiditas dan esensi adalah satu, tidak terbagi.

Ringkasnya, jiwa muncul setiap kali raga yang layak digunakannya muncul. Maka, raga itu menjadi kerajaan dan alatnya. Sekali jiwa diciptakan, ia tidak akan mati karena kematian raga. Ia kekal. Banyak sekali dalil yang menunjukkan kekekalannya. Itu karena hubungan jiwa dengan raga bisa karena hubungan setara dalam eksistensi, hubungan sesuatu yang muncul belakangan dalam hal eksistensi, dan hubungan yang muncul lebih dulu dalam hal eksistensi.

Jika hubungan jiwa dengan badan adalah hubungan sesuatu yang muncul belakangan, itu bisa berupa kedahuluan dalam waktu, tetapi

---

27. Lihat majalah *Ats-Tsaqāfah* edisi yang khusus memuat tentang Ibn Sīnā.

kami telah membantahnya, atau bisa juga kedahuluan dalam esensi, tetapi ini mustahil karena ketiadaan yang akhir menuntut ketiadaan yang dahulu. Jadi, jiwa tidak berhubungan dengan badan, tetapi ia berhubungan dengan prinsip-prinsip tinggi yang memancar darinya, yaitu *al-'ilal al-mufāriqah* (sebab-sebab yang terpisah).

Adapun yang dimaksud dengan sebab-sebab yang terpisah adalah akal terakhir, karena jiwa tidak dapat disebut jiwa kecuali jika ia berhubungan dengan raga. Oleh karena itu, penggerak benda-benda angkasa disebut jiwa, bukan akal, dan penggerak organ-organ manusia juga disebut jiwa. Jika jiwa itu tepisah dari raga, ia disebut akal. Inilah perbedaan antara jiwa dan akal.

Jika jiwa berhubungan dengan raga secara paralel, itu berarti keduanya adalah dua substansi, bukan satu substansi. Karenanya, jika raga rusak, hal itu tidak mengakibatkan kerusakan jiwa. Tetapi jika hubungan jiwa dengan raga bersifat hubungan yang muncul lebih dulu, maka jiwa merupakan akibat dari raga. Dalam hal ini, raga bisa sebagai sebab aktif, tendensi, formal, atau pelengkap.

Namun, raga bukan sebab aktif bagi jiwa, karena (1) raga bukan sebab aktif bagi jiwa, karena fisik bekerja menurut fakultas-fakultasnya; (2) raga bukan sebab tendensi, karena fisik merupakan aksiden[28] yang tidak memiliki pengaruh terhadap esensi; (3) raga bukan sebab formal, karena jiwa adalah esensi, yaitu yang dapat dihubungkan dengan materi dan memberinya eksistensi; (4) raga bukan sebab pelengkap, tetapi justru sebaliknya. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa jiwa bukan sebab bagi badan dan badan bukan sebab bagi jiwa.

Argumentasi lain tentang kekekalan jiwa adalah bahwa yang akan rusak di dalamnya pada saat keberadaannya merupakan suatu potensi

28. Ada 3 istilah terkenal dalam perbincangan seputar filsafat: (1) *jism* atau substansi, yaitu sesuatu yang memiliki dimensi lebar, panjang, dan dalam; (2) *jauhar*'(esensi), yaitu unsur permanen yang ada pada *jism*; dan (3) *'aradh* atau dalam bahasa Inggris sering disebut *accident* (aksiden), yaitu tambahan baru atau kreasi baru yang berasal dari *jism*. Ada dua is-tilah yang sering disebentukkan dengan *jism*, yaitu *māddah* (materi) dan *māhiyah* yang juga sering diartikan materi—*penerj*.

untuk rusak. Sebelum kerusakan itu, di dalamnya juga terdapat suatu potensi untuk kekal. Inilah dua potensi, yaitu kekal dan rusak, tetapi keduanya untuk sesuatu yang majemuk (*murakkab*). Sementara itu, jiwa adalah sesuatu yang tunggal (*basīth*) karena tidak terbagi dan bukan sesuatu yang kompleks, sehingga di dalamnya tidak ada potensi untuk kekal ataupun potensi untuk rusak. Ini berbeda dengan badan yang tersusun dari materi.

Dalam *Ghāyah al-Ījāz*, Ibn Sīnā menolak pendapat tentang reinkarnasi (*tanāsukh*). Argumentasinya didasarkan pada ketiadaan eksistensi jiwa sebelum raga, karena jiwa terbentuk bersamaan dengan penciptaan raga dan siap untuk menerima pancaran dari sebab-sebab paradoks. Dengan demikian, setiap raga berhak menerima satu jiwa. Dalil ini diperkuat dengan dalil psikologis baru, yaitu bahwa setiap makhluk hidup akan merasakan sendiri satu jiwa, yaitu yang mengatur dan mengendalikan.

Maksud Ibn Sīnā adalah bahwa jika kita menerima paham reinkarnasi, maka harus ada dua jiwa dalam satu raga; jiwa pertama yang menitis (*mutanāsikh*) dan jiwa kedua terbentuk bersama penciptaan raga yang sesuai. Tetapi karena manusia hanya merasakan satu jiwa, maka tidak ada reinkarnasi.

Pembahasan ringkas mengenai masalah reinkarnasi ini telah diketengahkan dalam karyanya yang lain, yaitu *Risālah al-Adhhawiyyah*.[29]

Bagian yang terpenting dalam risalah ini adalah bab 13 yang khusus mengkaji masalah kenabian. Sebelumnya telah kami jelaskan bahwa seluruh bab ini tidak terdapat dalam *an-Najāh*. Barangkali, penyalin naskah telah menambahkan ke dalam risalah ini bab terakhir yang dikhawatirkan akan dibaca oleh orang yang tidak cukup ilmu tentang mengapa ada pembahasan tentang kenabian.

Di samping itu, kami temukan ide-ide Ibn Sīnā yang khusus berkenaan dengan masalah kenabian dan penafsiran psikologisnya dalam dua risalah. Risalah yang satu telah diterbitkan dengan judul *Risālah al-Fi'l*

29. Dipublikasikan oleh Sulaimān Dunyā, h. 18-93, penerbit *al-I'timād*, 1949.

wa al-Infi'āl[30] dan risalah lain adalah *al-Mabda' wa al-Ma'ād* (belum terbit).[31] Barangkali Ibn Sīnā menuliskan ide-ide ini dalam risalah lain yang tidak mudah kami temukan, karena masih dalam bentuk manuskrip.

Ada dua prinsip yang menjadi pijakan Ibn Sīnā dalam menafsirkan kenabian: *pertama*, prinsip eksternal; dan *kedua*, prinsip internal. Pijakan pertama adalah bahwa alam bumi de-ngan segala partikularitas *(juz'iyyāt)* dan universalitas *(kulliyyāt)* yang ada di dalamnya sudah tercatat dalam alam sama-wi. Sedangkan pijakan kedua merujuk pada potensi akal teoretis yang berhubungan dengan universalitas-universalitas, dan pada potensi imajinasi dengan akal praktis yang berhubungan dengan partikularitas-partikularitas.

Dalam risalah ini, Ibn Sīnā berpendapat bahwa penggerak benda-benda langit adalah substansi spiritual yang mampu memikirkan hal-hal particular. Karena gerakan-gerakan itu bersifat partikular dan menurut pilihan bebas, maka penggeraknya bisa mempersepsi hal-hal partikular. Namun, penggerak ini bukanlah akal murni, tetapi melainkan suatu jiwa. Karena ada hubungan antara gerakan langit dan gerakan alam bumi, maka alam langit mengonsepsikan alam bumi "dengan perincian dan peringkasan serta bagian-bagian di dalamnya tidak meluputkan oleh sesuatu pun."

Salah satu tuduhan yang dialamatkan kepada filsafat Ibn Sīnā adalah karena ia berpendapat bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal partikular. Tuduhan ini keliru, karena dalam *an-Najāh*, Ibn Sīnā menegaskan, "*Wājib al-Wujūd* (Allah SWT) mengetahui segala sesuatu secara universal. Tetapi, bersamaan dengan itu, tak ada satu individu pun yang luput dari pengetahuan-Nya, sehingga tidak ada satu atom pun yang ada di langit dan di bumi yang luput dari pengetahuan-Nya."[32]

---

30. Dicetak oleh Haidarabād, India, 1353 H.
31. Prof. Syarel Kentez berniat mencetaknya. Risalah ini terdapat dalam manuskrip tulisan tangan.
32. Lihat *an-Najāh*, h. 404, cetakan I.

Marilah kita kembali pada prinsip yang ada dalam diri kita, dan bagaimana cara kita bisa mengetahui hal-hal universal dan partikular yang ada sekarang dan yang akan muncul di masa depan. Fakulas-fakultas jiwa ini kadang-kadang terhalang oleh dua hal, yaitu kelemahan jiwa dan kesibukan jiwa dengan hal-hal yang tidak terarah. Apabila halangan ini lenyap, maka hubungan akan terjalin sehingga menjadi mudah-lah pemahaman terhadap segala sesuatu.

Dengan bantuan akal teoretis (*'aql nazharī*) yang datang dari substansi-substansi yang tinggi (*jawāhir 'āliyah*), jiwa dapat mencapai pengetahuan tentang hal-hal universal. Dalam hubungan ini, Ibn Sīnā memiliki perbandingan orisinal yang menjelaskan bagaimana menggunakan potensi-potensi jiwa yang berbeda alam langit itu.

Raga laksana rumah yang memiliki jendela, dan di luar jendela terdapat matahari atau Akal Aktif. Dari matahari ini kadang-kadang muncul (1) penghangatan, yaitu fakultas nabati, (2) penyinaran, yaitu fakultas hewani, dan (3) penyalaan, yaitu ji-wa manusia.

Dengan demikian, kita bisa memahami ucapan Ibn Sīnā, "Satu individu kadang-kadang memperkuat jiwa dengan kemurnian yang tinggi dan hubungan yang erat dengan prinsip-prinsip akal tertinggi sehingga memancarlah daya intuitif, yakni penerimaan terhadap inspirasi dari Akal Aktif." Perumpamaan individu ini adalah seperti nabi, dan Ibn Sīnā menyebutnya "raja hakiki" dan "pemimpin" yang berhubungan dengan alam akal dan alam jiwa, serta mempengaruhi hukum alam.

Dari uraian ini, menjadi jelas bahwa tuduhan seolah-olah Ibn Sīnā menginterpretasikan kenabian dengan fakultas imajinatif saja sebagai tuduhan yang tidak benar, karena akal manusia kadang-kadang berhubungan dengan akal-akal terpisah (*'uqūl mufārifah*) sehingga bisa mengetahui hal-hal yang ada sekarang dan di masa depan di alam semesta ini. Namun, hubungan ini jarang terjadi. Bahkan hubungan ini sering terjadi dengan perantaraan imajinasi dan akal praktis.

Oleh karena itu, manusia terbagi ke dalam beberapa tingkatan menurut kekuatan hubungan mereka [dengan Akal Aktif]. Ini berpulang kepada jenjang fakultas-fakultas jiwa dan arahnya ke atas atau ke

bawah. Fakultas tertinggi adalah akal teoretis, lalu berturut-turut ke bawah adalah fakultas akal praktis, fakultas imajinatif dan fakultas indera. Orang-orang yang tenggelam dalam persepsi inderawi tidak dapat mengetahui [hakikat] sesuatu, dan dalam hal ini, ada jiwa yang daya imajinatifnya lemah dan ada juga yang kuat, karena potensi praktis menariknya dari fantasi ke arahnya yang tinggi.

Poros dalam interpretasi fenomena-fenomena unik ini, seperti wahyu, mimpi, halusinasi dan sebagainya, adalah fantasi. Imajinasi adalah fakultas jiwa yang menampilkan bentuk-bentuk yang sebagiannya berkaitan dengan bentuk yang lain, yang memungkinkan seseorang pindah dari satu bentuk ke bentuk lain yang serupa atau yang bertentangan. Inilah hukum keterikatan makna-makna (*qānūn tarābuth al-ma'ānī*) seperti yang dikatakan Aristoteles. Ibn Sīnā mengunakan hukum ini ketika berkata, "Orang yang terjaga kadang-kadang menyaksikan bentuk-bentuk yang berurutan dan saling berkaitan ketika terjaga." Dalam psikologi moderen, ini disebut "mimpi dalam keadaan terjaga " (*day-dreams*). Menurut Ibn Sīnā, tidak ada batasan antara bentuk-bentuk yang berurutan dalam *day dreams* dan bentuk-bentuk yang muncul dalam mimpi, karena asasnya adalah sama, yaitu hukum yang membentuk makna-makna. Oleh karena itu, seorang penafsir mimpi mampu menakbirkan mimpi dengan cara mengurutkan bentuk-bentuk itu satu per satu hingga sampai ke bentuk pertama, yaitu "hingga mencapai apa yang disaksikan jiwa ketika berhubungan dengan alam tersebut." Penakbiran ini disebut analisis terbalik.

Prinsip dalam mimpi adalah imajinasi dalam tidur yang berhubungan dengan alam tertinggi yang menyaksikan bentuk-bentuk dan mengambil bentuk-bentuk yang serupa dalam suatu komposisi. Dalam konteks ini, terdapat tingkatan manusia yang ditetapkan atas dasar apa yang diperolehnya di alam imajinasi. Inilah mimpi-mimpi yang tidak membutuhkan penafsiran. Tingkatan lebih tinggi dari ini adalah hubungan mimpi dengan kenyataan saat terjaga, karena kuatnya daya imajinasi mereka dan tidak tenggelam dalam persepsi inderawi.

Namun, fakultas imajinasi saja tidak cukup untuk menyaksikan

bentuk-bentuk itu, tetapi bentuk-bentuk tersebut harus tampak pada lembaran *phantasia*. Dalam hal ini, Ibn Sīnā berkata, "Fakultas imajinasi kadang-kadang mengambil sifat-sifat itu dan menirunya, lalu mengendalikan indera sehingga berpengaruh pada *phantasia*. Bentuk-bentuk itu tercetak padanya, lalu terlihat bentuk-bentuk yang menakjubkan dan firman-firman Ilahi yang terdengar karena adanya pencapaian wahyu."

Argumentasi mengenai terbentuknya fakultas imajinasi dalam *phantasia* adalah "penyaksian orang-orang gila atas apa yang mereka khayalkan dan pengabaran mereka tentang persoalan-persoalan yang ada saat ini." Tidak semua persepsi terhadap alam jiwa tertinggi merupakan aib dan penyakit seperti yang terjadi pada orang gila, tetapi justru merupakan persepsi yang sehat. Namun, agar fakultas imajinatif dapat melaksanakan tugasnya dengan sempurna, persepsi inderawi harus dibatalkan atau diarahkan ke Alam Akal, atau bahkan aktivitas akal dibatalkan. Ini terjadi dalam tiga keadaan:

1. ketika tidur, dengan cara menonaktifkan akal sehingga bentuk-bentuk hadir dan terlihat jelas;
2. ketika fakultas imajinasi terganggu, sehingga aktivitas-aktivitasnya terlepas dari pengendalian akal, misalnya dalam keadaan gila, sakit, atau ketakutan;
3. ketika indera terganggu, seperti dalam keadaan ayan (epilepsi) dan pingsan, sehingga fakultas imajinasi mudah ditarik bersama jiwa rasional (*nāthiq*) dan dijauhkan dari indera. Dalam keadaan seperti ini, akal praktis akan melihat ufuk alam jiwa tertinggi sehingga dapat menyaksikan segala yang ada di sana dan mengabarkan hal-hal yang akan terjadi di masa depan.

Inilah ringkasan pemikiran Ibn Sīnā dalam tafsir kenabian dan mimpi dalam kitab ini. Namun, pembahasan dalam risalah ini (*an-Nafs*) masih agak kabur. Ini berbeda dengan pemikirannya dalam *Risālah al-Mabda' wa al-Ma'ād,* sebuah karya yang ditulis untuk Abū Ahmad Muhammad bin Ibrāhīm al-Fārisī—yang termaktub jelas dengan topik yang tidak ber-

beda dari yang disebutkan di sini.

Kami kutipkan untuk Anda sebuah paragraf dari risalah itu ketika Ibn Sīnā menegaskan bahwa fakultas kenabian mengikuti fakultas rasional, bukan fakultas imajinatif. Ini untuk menepis tuduhan buruk yang dialamatkan kepadanya. Berikut adalah kutipan dimaksud:

Fakultas kenabian (*al-quwwah al-nabawiyyah*) memiliki tiga keistimewaan, yaitu *pertama*, mengikuti fakultas rasional. Ini terjadi, misalnya, pada manusia dengan daya intuitif yang kuat sehingga tidak memerlukan pembelajaran dari sesama manusia. Ia mampu mencapai objek-objek pikiran (*ma'qūlāt*) menuju akal kedua dalam waktu sesingkat mungkin mengingat hubungannya yang kuat dengan Akal Aktif. Meskipun peristiwa ini jarang terjadi, ia merupakan sebuah kemungkinan yang niscaya. Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut...

Tidaklah aneh jika Ibn Sīnā meletakkan penutup risalah itu setelah pembahasan tentang berbagai keadaan jiwa, tingkatan-tingkatannya, dan berbagai bentuk aktivitas dan potensinya pada tujuan tertinggi yang harus dicapai oleh manusia, yaitu kebahagiaan.

Kebahagiaan ada berbagai jenis, dan di antaranya adalah kebahagiaan raga dan jiwa sekaligus, atau kebahagiaan jiwa saja. Ketika jiwa rasional terpisah—dari raga—maka tingkatannya lebih tinggi daripada jiwa insani yang masih berhubungan dengan raga. Maka kebahagiaan yang menjadi milik jiwa rasional tingkatannya lebih tinggi daripada kebahagiaan jasmaniah. Namun, Ibn Sīnā tidak menjelaskan kebahagiaan yang terakhir ini, karena seperti ia katakan; "tidak dikaji dalam syariat." Tetapi ia membahas kebahagiaan filosofis yang pantas bagi para filosof, yakni kebahagiaan hakiki bagi jiwa.

Ibn Sīnā memulai pembahasan tentang kebahagiaan dengan pengamatan terhadap kenikmatan inderawi yang dikenal manusia melalui pengalaman dan penyaksian. Dengan menggunakan analogi, ia beralih dari situ ke penegasan kebahagiaan hakiki. Terdapat empat prinsip yang dijadikan pijakan Ibn Sīnā menuju keadaan kebahagiaan hakiki. Empat prinsip ini didasarkan atas pengalaman inderawi, yaitu:

1. Masing-masing fakultas memiliki kenikmatan khusus; kenikmatan syahwat sesuai dengan kualitas objek indera, kenikmatan amarah adalah kemenangan, dan kenikmatan estimasi adalah harapan dan kenikmatannya adalah diperolehnya kesempurnaan fakultas ini.
2. Tingkatan kenikmatan itu berbeda-beda; ada yang pemuasannya dengan yang lebih sempurna dan lebih utama, ada yang dengan yang lebih banyak, dan ada yang dengan yang lebih lama, serta ada yang dalam jiwanya terdapat tindakan yang lebih sempurna dan lebih utama. Adapun yang dalam jiwanya terdapat persepsi yang lebih kuat, maka kenikmatannya lebih sempurna.
3. "Rasa" bukan syarat dalam mengenali kenikmatan. Bahkan, kadang-kadang kenikmatan itu ada dan terkonsepsikan tetapi tidak dapat dirasakan, seperti orang impoten yang tahu bahwa hubungan seksual itu nikmat, atau orang tuli yang tidak merasakan kenikmatan irama tetapi ia yakin akan kemerduannya.
4. Kadang-kadang ada suatu perintang yang menghalangi suatu fakultas dalam meraih kenikmatannya, seperti rasa sakit dan ketakutan yang kadang-kadang menghalangi kenikmatan fakultas rasional, atau orang yang sakit lidah yang tidak bisa merasakan pahitnya sesuatu di mulutnya.

Berdasarkan empat prinsip ini, Ibn Sīnā—dengan menggunakan "analogi demonstratif" yang dapat meningkat dari hal-hal partikular yang bisa disaksikan ke masalah-masalah metafisik—menetapkan bahwa "kesempurnaan khusus jiwa rasional adalah alam rasional yang di dalamnya tergambar bentuk keseluruhan dan aturan logis dalam keseluruhan tersebut, serta kebaikan yang melimpah dalam keseluruhan itu."

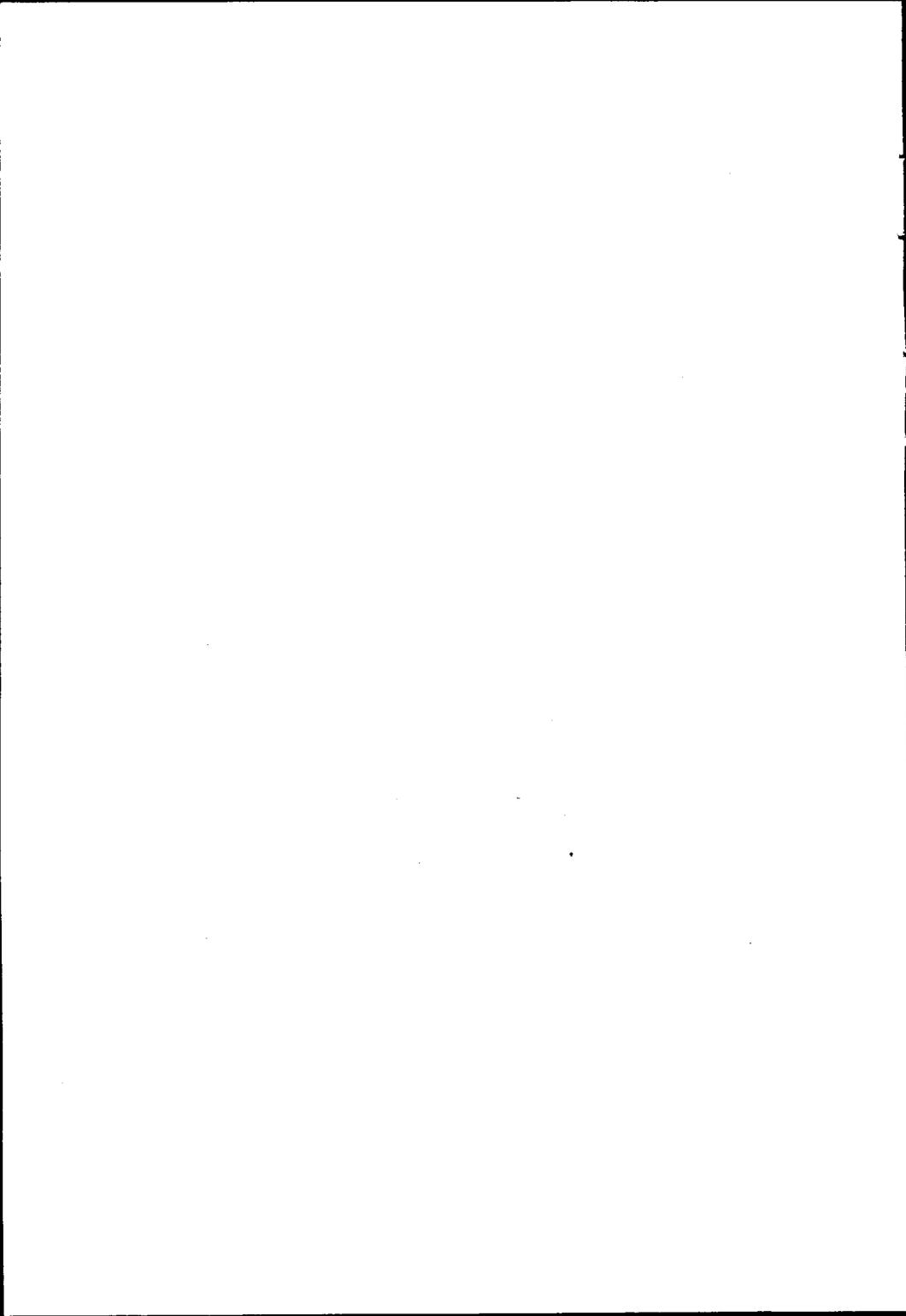
Tingkatan kenikmatan rasional lebih tinggi daripada kenikmatan-kenikmatan yang lain, dan kenikmatan tertinggi adalah yang dekat dengan permulaan-permulaan yang tertinggi (*al-mabādī al-'āliyah*), dan dalam esensinya memiliki keindahan yang lebih tinggi daripada kenikmatan inderawi yang kita rasakan. Inilah sebabnya kondisi ini disebut kebahagiaan, dan Ibn Sīnā, dalam *al-Isyārāt*, menyebutnya *bahjah* (kese-

nangan). Tidak sepatutnya kenikmatan inderawi dianalogikan dengan kenikmatan rasional atau kebahagiaan ini.

Namun, kita tidak merasakan kenikmatan ini seluruhnya, karena kita masih berhubungan dengan raga. Ada dua tingkatan kebahagiaan yang bisa diraih. *Pertama,* jika kita menanggalkan belenggu syahwat. *Kedua,* kebahagiaan hakiki. Seseorang hanya bisa meraihnya jika ia benar-benar terpisah dari raga, yaitu setelah jiwa terpisah dari raga. Inilah yang oleh Ibn Sīnā disebut alam akhirat (*ma'ād*).

Setelah jiwa-jiwa itu terpisah, yang terjadi adalah kesengsaraan atau kebahagiaan. Apabila seseorang masih bergantung pada raga hingga setelah kematian, maka ia seperti orang sakit yang lupa pada rasa manis akibat terlalu lama mengonsumsi obat-obat yang pahit. Inilah kesengsaraan. Tetapi, jika fakultas rasional mencapai kesempurnaannya dalam kehidupan di dunia, dan jiwa berpisah dari raga, niscaya ia mendapatkan kenikmatan yang sangat besar. Inilah kebahagiaan.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk meraih kebahagiaan akhirat adalah memperbaiki akhlak, yaitu aspek praktis dari jiwa. Akhlak adalah talenta moderatif (*malakah at-tawassuth*) antara dua sisi ekstrem, yaitu kelengahan (*ifrāth*) dan keterlaluan (*tafrīth*). Keutamaan muncul dari "dominasi" fakultas rasional dan "ketundukan" fakultas hewani. Apabila di dunia ini jiwa mendapatkan kondisi yang baik yang tumbuh dari dominasi fakultas rasional, lalu ia terpisah dari raga, maka ia meraih kebahagiaan.

***

Risalah tentang Jiwa tentang Keabadian dan Tempat Kembali Jiwa

Mukadimah[33]
Risalah *Ahwāl an-Nafs*

Segala puji bagi Allah SWT, Pemilik segala pujian. Pujian hanya bagi-Nya. Harapan hanya kepada-Nya. Kepasrahan dan kepercayaan hanya kepada-Nya. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada sebaik-baik manusia pilihan dan hamba-Nya, yakni Muhammad saw., dan keluarganya.

Inilah risalah yang kususun untuk memenuhi permintaan al-Ikhwān (Ikhwān ash-Shafā) yang meliputi argumentasi utama tentang keadaan jiwa manusia dan juga mencakup pembahasan paripurna tentang kekekalan jiwa—meskipun badan telah binasa. Risalah ini juga secara ringkas membahas perihal kehidupan kedua (*nasy'ah tsāniyah*) dan akibat-akibatnya. Tidak ada bimbingan yang sejati kecuali dari Allah.

Sebelum saya memaparkan tujuan risalah ini, perlu saya jelaskan terlebih dahulu beberapa hal yang berkaitan dengan pengetahuan

---

33. Pada buku aslinya yang berbahasa Arab, Pembahasan Pertama yang terdiri dari 16 bab ini memiliki beberapa catatan kaki yang menurut hemat penerjemah tidak perlu dikutip karena tidak berpengaruh secara signifikan terhadap pemahaman atas risalah ini, seperti perbedaan redaksional di antara manuskrip yang ada di berbagai dokumentasi perpustakaan—*penerj.*

tentang fakutlas-fakultas dan aktitivitas-aktivitas jiwa yang membantu mempermudah jalan untuk mencapai tujuan tertinggi. Oleh karena itu, risalah ini terbagi ke dalam beberapa bab:

Bab 1: Uraian ringkas tentang definisi jiwa.
Bab 2: Uraian ringkas tentang definisi fakultas-fakultas jiwa.
Bab 3: Pembuktian sesuatu yang karenanya aktivitas fakultas-fakultas yang mempersepsi berbeda dari jiwa.
Bab 4: Pembuktian bahwa setiap fakultas yang mempersepsi bentuk bentuk yang berupa partikular hanya bisa mempersepsinya dengan alat.
Bab 5: Pembuktian bahwa setiap fakultas yang mempersepsi bentuk-bentuk berupa universal tidak bisa mempersepsinya dengan alat jasmaniah, dan fakultas tersebut tidak bergantung pada fisik.
Bab 6: Penjelasan tentang bagaimana dan kapan jiwa membutuhkan raga dan bagaimana jiwa tidak membutuhkan raga, bahkan raga merugikannya.
Bab 7: Menegaskan otentisitas jiwa yang mandiri tanpa membutuhkan raga, pembuktian kemandiriannya dengan faktor-faktor esensi karena kemandiriannya dengan akal tanpa melibatkan suatu alat pun, dan isyarat tentang bagaimana hubungan antara jiwa dan raga ketika jiwa tidak bergantung pada raga.
Bab 8: Pembuktian bahwa jiwa tercipta bersamaan penciptaan raga.
Bab 9: Pembuktian bahwa jiwa tidak mati karena kematian raga.
Bab 10: Pembuktian bahwa setelah kematian raga, jiwa tidak bergantung pada raga yang lain.
Bab 11: Bagaimana harus diyakini bahwa seluruh fakultas manusia adalah milik satu jiwaseperti dikatakan Aristoteles; dan ba gaimana hal ini dipahami sehingga tidak menimbulkan keraguan.
Bab 12: Bagaimana akal teoretis muncul dalam tindakan secara aktual, apa yang menyebabkan kemunculannya, dan di mana kedudu-

kannya dalam tingkatan-tingkatan maujud.

Bab 13: Bagaimana jiwa menghasilkan kenabian dalam keterjagaan; mimpi-mimpi benar ketika tidur, milik fakultas mana, dan dari prinsip yang mana di antara permulaan-permulaan tertinggi (*al-mabādī al-'āliyah*).

Bab 14: Tingkatan kemuliaan tertinggi yang telah dicapai jiwa insani di dunia, dan tingkatan-tingkatan di bawahnya yang semuanya tersedia untuk kesucian jiwa.

Bab 15: Pembuktian keadaan setelah jiwa terpisah dari raga, kategorisasi jenis-jenis kebahagiaan dan kesengsaraan bagi jenis-jenis jiwa.

Bab 16: Penutup dan pembuktian posisi risalah ini.

1
DEFINISI JIWA

Menurut pendapat kami, fakultas-fakultas yang bekerja sendiri dalam fisik, secara garis besar, terbagi menjadi dua bagian, yaitu fakultas yang melakukan aktivitasnya dalam fisik dengan suatu tujuan dan atas dasar pilihan sendiri, dan fakultas yang melakukan aktivitasnya sendiri dan dengan keterpaksaan, bukan dengan suatu tujuan dan atas pilihan sendiri.

Pertama, fakultas yang melakukan aktivitasnya dalam fisik dengan sengaja dan atas dasar kehendak sendiri terbagi menjadi dua bagian, yaitu (1) yang memiliki kemajemukan tujuan dan pilihan, sehingga aktivitasnya dalam fisik memiliki banyak aspek dan cara yang berbeda, baik karena perbedaan ketiadaan (*'adam*) dan talenta (*malakah*), seperti gerak dan diam, maupun karena perbedaan aspek-aspek yang berlawanan (*adhdād*), seperti gerakan dari bawah ke atas dan gerakan dari atas ke bawah, dan (2) yang memiliki kesatuan tujuan dan pilihan sehingga aktivitasnya pun memiliki satu aspek dan cara.

Kedua, fakultas yang melakukan aktivitasnya sendiri dalam fisik dan bekerja atas dasar keterpaksaan, tanpa suatu tujuan dan pilihan, juga terbagi dua, yaitu (1) yang memiliki kesatuan arah tindakan, seperti fakultas aktif pada gerakan api ke atas, dan (2) yang memiliki kemjemukan tindakan, seperti fakultas aktif pada penjuluran anggota tubuh pada hewan dan bagian-bagian tumbuhan ke berbagai arah dan penggerak

pada makanan yang memiliki kesamaan ke sisi-sisi yang berlawanan.

Jadi, jumlah fakultas itu sebenarnya ada empat. Masing-masing fakultas ini merupakan satu genus yang mencakup spesies-spesies. Namun, dalam sifat alaminya, masing-masing memiliki nama tersendiri.

Fakultas aktif yang bekerja dengan keterpaksaan dalam satu arah disebut *thabī'ah* (alam fisik).

Fakultas aktif yang bekerja dengan keterpaksaan dalam kemajemukan arah dan spesies disebut jiwa nabati (*an-nafs an-nabātiyyah*).

Fakultas aktif yang bekerja dengan suatu tujuan dan pilihan sendiri yang berbeda yang menyebabkan perbedaan tindakan yang terjadi padanya disebut jiwa hewani (*an-nafs al-hayawāniyyah*).

Fakultas aktif yang bekerja dengan suatu tujuan dan pilihan sendiri dalam kesatuan arah dan tujuan disebut jiwa malaikat (*an-nafs al-malakiyyah*).

Kami dapati tiga fakultas di atas sama-sama disebut jiwa. Tetapi ketiganya tidak tercakup oleh satu definisi dan satu aspek jiwa. Sekalipun seseorang menggunakan kecerdikannya untuk membuat definisi yang mencakup ketiganya, hal itu tidak mungkin tercapai. Jika ia terkelabui oleh kesesuaiannya, maka terjadi penggunaan kata homonim sebagai sesuatu yang bersesuaian tanpa disadari. Sebab, jika kita menyebut ketiganya sebagai jiwa hanya karena melakukan suatu tindakan, niscaya setiap fakultas (*quwwah*) adalah jiwa (*nafs*), serta fakultas dan jiwa menjadi dua kata yang bermakna sama. Ini tidak dilakukan bahkan oleh ahli bahasa.

Jika kita memberikan nama jiwa pada fakultas yang bekerja menurut suatu tujuan, maka batasannya mencakup jiwa hewani dan jiwa malaikat, sedangkan jiwa nabati tidak termasuk di dalamnya. Demikian pula, jika kita memberikan nama jiwa kepada fakultas yang melakukan tindakan-tindakan yang berlawanan, maka batasanhya meliputi jiwa hewani dan jiwa nabati, sedangkan jiwa malaikat tidak tercakup.

Jika kita menambahkan satu syarat pada makna-makna ini, maka pengertiannya menjadi lebih spesifik sehingga tidak bisa mencakup dua dari tiga fakultas tersebut, tetapi hanya mencakup satu fakultas saja. Ma-

ka ini mesti menjadi sebuah keyakinan yang diketahui dan dikonsepsikan, yaitu jika kata jiwa digunakan untuk suatu makna yang mencakup jiwa hewani dan jiwa nabati, maka istilah jiwa mencakup keduanya dan juga jiwa malaikat karena kata itu homonim. Demikian pula, jika istilah jiwa digunakan untuk makna yang mencakup jiwa hewani dan jiwa malaikat, maka itu pun mencakup jiwa nabati karena merupakan homonim.

Seseorang hendaknya tidak terkelabui oleh apa yang didapatinya dalam perbedaan lebar dan panjang gerakan-gerakan benda-benda langit (*aflāk*) sehingga ia mengira bahwa itu merupakan aktivitas-aktivitas majemuk dari sesuatu dalam sesuatu. Tidak sama sekali. Tetapi setiap aktivitas itu sendiri adalah kesatuan yang tidak berubah, dan masing-masing memiliki tempat yang lain, atau sebagian berupa esensi dan sebagian lain berupa aksiden.

Karena fakultas-fakultas itu disatukan dengan aktivitas-aktivitasnya, dan aktivitas-aktivitas lahiriah jiwa bisa dengan fisiknya atau dengan fisiknya, maka harus ada fisik dalam definisinya. Sesuatu bisa dikatakan memiliki bentuk (*shūrah*), bisa dikatakan memiliki fakultas (*quwwah*), dan bisa juga dikatakan memiliki kesempurnaan berkaitan dengan berbagai makna. Maka, sesuatu itu dikatakan memiliki fakultas berkaitan dengan aktivitas yang muncul darinya atau keterpengaruhan yang dikhususkan baginya; dikatakan memiliki bentuk berkaitan dengan materi, karena dengannya materi bergantung aktivitas sebagai suatu esensi yang sederhana; dan dikatakan memiliki kesempurnaan berkaitan dengan genus atau spesies, karena dengannya genus bergantung pada aktivitas sebagai suatu spesies kompleks, serta karena adanya perbedaan antara materi dan genus, dan antara sederhana dan kompleks.

Jiwa adalah suatu fakultas berkaitan dengan aktivitasnya; suatu bentuk berkaitan dengan materi yang terkombinasi, walaupun jiwa tercetak dalam materi; dan suatu kesempurnaan berkaitan dengan genus hewan atau manusia. Makna kesempurnaan—dalam pengertian khususnya—lebih tepat daripada dua istilah lain dalam pengertiannya. Demikian juga, pengertian kesempurnaan lebih umum daripada penger-

tian bentuk.

Makna kesempurnaan dikatakan lebih tepat karena merupakan analogi terhadap makna yang lebih dekat daripada karakter sesuatu, yaitu spesies, bukan pada sesuatu yang lebih jauh, yaitu materi. Sebab, materi karakter manusia lebih utama dalam hal ini daripada materi manusia, karena materi manusia secara potensial adalah manusia dan bagian dari karakter manusia. Sementara itu, manusia secara aktual adalah manusia. Maka, penisbatan pada manusia lebih tepat daripada penisbatan pada materi manusia, karena penunjukan pada materi tercakup dalam penunjukkan pada manusia, tidak sebaliknya. Ada indikasi bahwa kesempurnaan merupakan bentuk bagi materi, sebagaimana ia merupakan kesempurnaan bagi spesies.

Dikatakan lebih umum karena kesempurnaan-kesempurnaan itu bukan kesempurnaan-kesempurnaan bentuk bagi materi. Keberadaan kapten merupakan kesempurnaan bagi kapal yang karenanya kapal itu secara potensi merupakan kapal. Hal itu diserupakan agar kapal itu tidak menjadi kesempurnaan spesies atau terbatasi semua sebab yang menyempurnakan aktivitasnya. Selain itu, keberadaan walikota merupakan kesempurnaan bagi kota, karena yang kami maksud dengan kota adalah lingkungan yang baik untuk mewujudkan tujuan dalam kebersamaan dengan keberadaan komponen-komponennya, dan yang terpenting adalah walikota. Jika kita menyebut setiap tempat berkumpul di tempat-tempat hunian sebagai kota, maka itu karena kesamaan nama (homonim), seperti kita menyebut tangan dan kepala karena darinya muncul aktivitas yang dikhususkan baginya dan mengantarkan ke tujuan yang untuknya ia diciptakan. Adapun tangan yang buntung atau lumpuh, kita tetap menyebutnya tangan karena homonim. Demikian pula, kita menyebut mayat sebagai manusia karena homonim.

Jadi, jelas bahwa pengertian kesempurnaan—sesuatu yang keberadaannya menyebabkan karakter genus menjadi sempurna sebagai spesies—lebih umum daripada sebutan bentuk (*shūrah*). Ia juga lebih umum daripada pengertian fakultas aktif dalam raga. Sebab, tidak semua yang karenanya suatu spesies menjadi sempurna memiliki keadaan

seperti ini, tetapi barangkali ia merupakan kesempurnaan pasif, atau tidak aktif, seperti kilap pada fisik bulan, atau fakultas-fakultas yang ada pada hewan, yang bisa mempersepsi tetapi tidak mampu menggerakkan sesuatu. Adapun bahwa ia lebih sempurna daripada pengertian tentang fakultas, itu adalah hal yang tidak diragukan.

Sekarang kami katakan: raga harus disertakan ke dalam definisi jiwa, dan sesuatu yang disertakan dalam definisinya benar-benar seperti suatu genus. Raga harus disertakan ke dalam definisi jiwa karena esensi inilah yang disebut jiwa, walaupun bisa saja di dalamnya atau dalam suatu spesies di antaranya, jiwa luput atau terpisah dari raga. Maka, ketika itu, hubungan antara jiwa dan raga terputus dan hilang. Sesuatu yang lain dan esensial tidak termasuk ke dalam definisi sesuatu. Itu karena kita tidak menyebutnya jiwa dan menunjukkannya pada esensinya secara mutlak, tetapi kita menyebutnya jiwa dan meng-ambil esensinya beserta hubungan tertentu.

Kadang-kadang sesuatu dalam esensinya memiliki nama khusus, dan ia memiliki nama lain dari sisi keterkaitannya, seperti "si jujur," "si tenang," dan "si pasif." Kadang-kadang ia juga tidak memiliki nama dari sisi substansinya. Tetapi dari segi analogi pada se-suatu yang muncul padanya, esensinya me-miliki nama, seperti "ekor kapal," "kepala," "tangan," dan "penduduk."

Jika kita ingin memberinya definisi dari segi nama-nama yang dimilikinya dengan sesuatu yang merupakan kaitannya, maka kita memasukkan aspek-aspek di luar substansinya ke dalam definisinya, walaupun tidak ada sifat esensial dalam substansinya, atau sifat esensialnya sesuai dengan nama-nama yang memiliki batasan-batasan tersebut dan walaupun substansi masing-masing dalam esensinya kadang-kadang bisa memutuskan hubungan darinya. Definisi yang dikhususkan baginya adalah sesuatu yang lain.

Jiwa disebut jiwa karena semata-mata dari aspek keberadannya sebagai yang aktif dalam suatu fisik sebagai suatu tindakan. Adapun menurut substansi yang dikhususkan baginya dan yang terpisah, kita tidak menyebutnya jiwa kecuali karena homonim dan metafora. Nama

khusus yang lebih tepat untuknya adalah akal, bukan jiwa. Itu karena ulama zaman dulu menyebut sesuatu dari permulaan-permulaan yang tidak bersifat jasmani (*al-mabādī' ghair al-jismāniyyah*) sebagai penggerak suatu benda langit karena ia berusaha menggerakkan sendiri sebagai sebab aktif karena merupakan suatu jiwa. Mereka menyebut penggerak-penggerak yang bertentangan dengan gerakan itu serta hanya bergerak sebagai yang dinginkan dan sebab kesempurnaan sebagai akal. Mereka menghimpun sejumlah penggerak yang terpisah dan menyebutnya "akal keseluruhan" (*'aql al-kull*), dan menghimpun sejumlah penggerak yang menghubungkan dan berusaha menggerakkan sebagai "jiwa keseluruhan" (*nafs al-kull*). Keseluruhan itu adalah lapisan-lapisan langit.

Adapun empat unsur dan segala yang ada di dalamnya merupakan bagian dari keseluruhan itu yang tidak dianggap karena jumlahnya yang sedikit. Oleh karena itu, mereka berkata, "Keseluruhan hidup sebagai satu kehidupan, dan memiliki jiwa rasional (*nafs 'āqilah*). Jiwanya yang rasional memiliki sesuatu seperti akal aktif (*'aql fa''āl*) pada kita."

Tetapi mereka tidak memperhatikan kadar sedikit yang mati dari keseluruhan itu, sehingga karenanya mereka tidak mengatakan bahwa keseluruhan itu hidup. Padahal, barangkali dalam tubuh kita terdapat sesuatu yang mati, yang hubungannya dengan badan kita biasa saja.

Di samping itu, kami katakan bahwa seluruh badan itu hidup. Namun, sebagaimana mereka mengkhususkan sebutan jiwa pada keseluruhan itu selama melakukan penggerakan tanpa terlepas darinya sama sekali serta disebut akal selama esensi itu benar-benar luput dari gerakan dan keterkaitan dengan objek tersebut, demikian pula harus dikatakan tentang jiwa-jiwa partikular, bahwa sebutan jiwa diatributkan padanya dalam kaitannya dengan raga. Jika demikian, maka raga mesti dimasukkan dalam definisi jiwa, dan spesies mesti pula dianggap kesempurnaan, bukan bentuk dan fakultas. Sebab, tidak setiap yang berupa jiwa adalah bentuk bagi raga, karena dari keadaan jiwa rasional (*an-nafs an-nāthiqah*) akan tampak bahwa keberadaannya tidak tercetak pada materi raga. Jika dikatakan bahwa ia memiliki bentuk, maka itu homonim belaka.

Jiwa—yakni jiwa dalam raga—juga disebut memiliki suatu fakultas

dalam kaitan dengan penggerakan dan persepsi. Jika dikatakan bahwa ia memiliki suatu fakultas berkaitan dengan penggerakan, maka itu dalam arti fakultas aktif; dan jika berkaitan dengan persepsi, maka itu dalam arti fakultas pasif. Maka penyebutan fakultas baginya dalam dua aspek ini adalah karena homonim. Jika dibatasi pada keberadaannya sebagai fakutlas dengan salah satu dari dua pengertian itu, maka apa yang merupakan genus baginya diatributkan padanya menurut salah satu aspek eksistensinya, yaitu jiwa dalam raga.

Jelaslah bahwa genus harus mengacu pada sesuatu dan dari seluruh aspeknya, bukan dari satu aspek saja, dan terutama pada pandangan orang yang berpendapat bahwa jiwa bukan satu esensi, tetapi merupakan jiwa-jiwa. Maka, fakultas persepsi baginya adalah jiwa, bukan suatu fakultas dalam pengertian fakultas aktif; dan penggerak adalah jiwa, bukan suatu fakultas dalam arti fakultas pasif.

Jadi, kita harus menempatkan kesempurnaan sebagai genus bagi jiwa, dan kita katakan bahwa jiwa adalah kesempurnaan bagi fisik. Namun, kesempurnaan bagi raga kadang-kadang merupakan permulaan, dan kadang-kadang setelah permulaan itu. Sesungguhnya penginderaan dan penggerak-an juga merupakan kesempurnaan bagi spesies hewan. Adapun jiwa adalah permulaan hal ini. Oleh karena itu, kami katakan bahwa jiwa merupakan kesempurnaan utama bagi raga, karena kesempurnaan-kesempurnaan utama bagi fisik-fisik alami berbeda-beda menurut perbedaan fisik-fisik alami, dan menurut karakteristik fisik-fisik alami tersebut Kemudian, jiwa yang sedang kita bicarakan—yaitu jiwa yang bersifat membumi—adalah kesempurnaan bagi suatu spesies dari fisik-fisik alami. Maka, sudah tentu, aktivitas yang berasal darinya adalah dengan alat-alat yang dimilikinya. Dengan demikian, jiwa adalah kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik, atau bagi fisik yang memiliki potensi kehidupan, yakni yang akan hidup dengan pertumbuhan dan akan abadi dengan makanan. Ia hanya akan hidup dengan pewnginderaan dan penggerakan sekaligus dalam fakultasnya. []

2
Definisi Ringkas Fakultas-fakultas Jiwa dan Potensi-potensi Jiwa

Fakultas-fakultas jiwa, menurut genusnya, terbagi ke dalam tiga bagian. *Pertama*, jiwa nabati, yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek reproduksi, pertumbuhan, dan makan. Makanan merupakan suatu fisik yang menyerupai sifat fisik yang dikatakan sebagai makanannya. Di sana, ia bertambah menurut kadar yang terurai darinya: bisa lebih banyak atau lebih sedikit. *Kedua*, jiwa hewani, yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek persepsi terhadap partikular-partikular dan bergerak atas kehendak sendiri. *Ketiga*, jiwa insani, yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek melakukan aktivitas-aktivitas yang ada atas pilihan menurut pertimbangan dan kesimpulan menurut pikiran, serta dari aspek persepsi terhadap hal-hal universal.

Jiwa nabati memiliki tiga fakultas. *Pertama*, daya makan (*al-quwwah al-ghādziyah*), yaitu daya yang mengganti suatu fisik dengan fisik lain yang sama bentuknya, lalu melekatkannya padanya untuk menggantikan bagian yang terlepas darinya. *Kedua*, daya tumbuh (*al-quwwah al-munammiyah*), yaitu daya yang menambahkan pada fisik yang ditempatinya dengan fisik yang serupa dengan penambahan yang sesuai dalam berbagai aspeknya, yaitu panjang lebar dan volumenya untuk mengantarkannya menuju kesempurnaan dalam pertumbuhannya. *Ketiga*, daya

reproduksi (*al-quwwah al-muwallidah*), yakni daya yang mengambil dari fisik yang ditempatinya bagian yang serupa secara potensial, lalu melakukan dengan bantuan bagian-bagian fisik yang lain yang serupa melalui penciptaan dan percampuran sehingga menjadi sesuatu yang serupa dengannya secara aktual.

Jiwa hewani memiliki dua daya, yaitu penggerak (*al-quwwah al-muharrikah*) dan daya persepsi (*al-quwwah al-mudrikah*). Daya penggerak terdiri dari dua macam:

1. Daya penggerak sebagai motif, yaitu daya kecenderungan dan hasrat. Inilah daya yang jika tergambar suatu bentuk yang dikehendaki atau yang ingin dihindari dalam imajinasi—yang akan kami kemukakan setelah ini—maka daya tersebut membawa pada penggerakan. Daya penggerak ini memiliki dua cabang: *pertama*, daya syahwat (*al-quwwah asy-syahwāniyyah*) yang membangkitkan penggerakan untuk mendekatkannya ke sesuatu yang dibayangkan, karena penting atau bermanfaat, untuk mencari kenikmatan; *kedua*, daya amarah (*al-quwwah al-ghadhabiyyah*) yang membangkitkan penggerakan untuk menolak sesuatu yang dibayangkan, karena berbahaya atau merusak, demi memperoleh kemenangan.
2. Daya penggerak sebagai subjek, yaitu daya yang keluar di dalam otot-otot dan saraf-saraf yang berfungsi untuk mengerutkan otot-otot sehingga menarik hubungan-hubungan yang berkatian dengan organ-organ ke arah permulaan; atau mengendurkan atau mengencangkannya, sehingga hubungan-hubungan itu menjadi ke arah yang bertentangan dari arah permulaan.

Adapun daya persepsi terbagi ke dalam dua macam, yaitu persepsi eksternal dan persepsi internal. Persepsi eksternal adalah lima atau delapan indera, dan di antaranya adalah:

1. *Penglihatan*, yaitu daya yang terletak di dalam saraf berongga untuk mempersepsi bentuk yang tercetak pada cairan beku dari kerangka

fisik berwarna dalam fisik tipis yang sampai ke permukaan fisik yang mengilap.

2. *Pendengaran*, yaitu daya yang terletak di dalam saraf yang tersebar di permukaan lubang telinga untuk mempersepsi bentuk yang sampai kepadanya melalui gelombang udara yang menekan antara yang mengenai dan yang dikenai yang melawan tekanannya dengan kuat sehingga menghasilkan bunyi, lalu secara bergelombang sampai ke udara yang terkurung dan tenang di dalam rongga telinga dan menggerakkannya, sehingga gelombang-gelombang gerakan itu menyentuh saraf.
3. *Penciuman*, yaitu daya yang terletak di dalam dua tonjolan yang menyerupai puting susu pada bagian depan otak untuk mempersepsi apa yang dihantarkan padanya oleh udara yang yang menghirup aroma yang bercampur dengan uap atau yang tercetak padanya dari benda yang beraroma.
4. *Pengecapan*, yaitu daya yang terletak pada saraf yang tersebar pada lidah untuk mempersepsi rasa yang yang dilepaskan dari benda-benda yang bersentuhan dengannya, yang bercampur dengan cairan tawar di padanya lalu memindahkannya.
5. *Perabaan*, yaitu daya yang terletak pada seluruh saraf kulit tubuh dan dagingnya untuk mempersepsi sesuatu yang disentuh dan terpengaruh oleh hal yang kontradiksi serta perubahan campurn dan keadaannya. Daya ini tidak serupa dari segi spesies dan genus dengan empat daya yang lain yang sama-sama terdapat pada seluruh kulit. Yang pertama menentukan kontradiksi antara panas dan dingin, basah dengan kering, keras dengan lunak dan kasar dengan halus; yang kedua menentukan kontradiksi antara kering dan basah; yang ketiga menentukan kontradiksi antara keras dan lembek; yang keempat menentukan kontradiksi antara kasar dan halus, tetapi semuanya terkumpul dalam satu alat yang diasumsikan kesatuannya di dalam esensi.

Sementara itu, daya persepsi internal, sebagiannya mempersepsi

bentuk dari objek-objek yang terindera dan sebagian lain mempersepsi makna dari objek-objek yang terindera. Di antara daya-daya persepsi itu ada yang mempersepsi dan bertindak sekaligus, ada yang mempersepsi tetapi tidak bertindak, ada yang mempersepsi dengan persepsi primer, dan ada yang mempersepsi dengan persepsi sekunder.

Perbedaan antara persepsi bentuk dan persepsi makna adalah bahwa bentuk merupakan sesuatu yang dipersepsi oleh jiwa internal dan indera eksternal sekaligus. Tetapi indera mempersepsi lebih dulu lalu mengirimkannya ke jiwa, seperti kambing yang mempersepsi bentuk serigala, yakni sosok, sifat dan warnanya. Sebab, jiwa internal kambing mempersepsinya, tetapi indera eksternalnya mempersepsinya lebih dulu.

Adapun makna adalah sesuatu yang dipersepsi jiwa di antara objek-objek terindera tanpa dipersepsi oleh indera eksternal lebih dulu, seperti kambing yang mempersepsi makna perlawanan pada serigala, atau makna yang memunculkan ketakutan dan penghindaran darinya tanpa dipersepsi oleh indera eksternal sama sekali. Yang dipersepsi lebih dulu dari serigala oleh indera eksternal lalu oleh daya-daya internal adalah bentuk, sedangkan yang dipersepsi oleh daya-daya internal tanpa indera eksternal adalah makna.

Perbedaan antara persepsi dengan tindakan dan persepsi tanpa tindakan adalah bahwa di antara aktivitas-aktivitas sebagian daya internal adalah mengombinasikan sebagian bentuk dan makna objek yang dipersepsi dengan sebagian yang lain, dan memisahkan sebagiannya dari sebagian yang lain. Maka, persepsi dan tindakan pun termasuk hal-hal yang Anda persepsi. Adapun persepsi tanpa tindakan adalah bentuk atau makna itu tergambar pada sesuatu saja tanpa dilakukan suatu tindakan apapun.

Perbedaan antara persepsi yang pertama dan persepsi yang kedua adalah bahwa persepsi yang pertama menghasilkan bentuk dengan sifat tertentu yang telah ada pada sesuatu dengan sendirinya, sedangkan persepsi yang kedua menghasilkan sesuatu dari sesuatu yang lain yang sampai padanya.

Di antara fakultas-fakultas persepsi internal adalah sebagai berikut:

1. Fakultas *phantasia*, yaitu indera bersama. Ia merupakan daya yang terletak di rongga depan otak. Dengan esensinya, fakultas ini menerima seluruh bentuk yang sampai dan tercetak pada panca indera.
2. Fakultas imajinasi dan formatif adalah daya yang terletak di rongga depan otak. Fakultas ini menyimpan apa yang diterima indera bersama dari lima indera partikular dan tetap berada di sana setelah objek yang terindera hilang. Perlu diketahui bahwa penerimaan oleh suatu fakultas tanpa fakultas ini yang berfungsi untuk menyimpan, anggaplah hal itu seperti air, karena air memiliki daya untuk menerima lukisan tetapi tidak memiliki daya untuk menyimpannya.
3. Fakultas imajinatif yang berkaitan dengan jiwa hewani dan fakultas kogitatif yang berkaitan dengan jiwa insani. Ini adalah fakultas yang terletak di rongga tengah otak. Fungsi fakultas ini adalah mengombinasikan sebagian objek yang ada dalam imajinasi dengan sebagian yang lain, dan memisahkan sebagiannya dari sebagian yang lain, atas kehendak sendiri.
4. Fakultas estimasi yang terletak di ujung rongga tengah otak besar. Fakultas estimasi berfungsi mempersepsi makna-makna bukan objek yang terindera yang ada dalam objek-objek partikular yang terindera.
5. Fakultas memori yang terletak di rongga ujung otak besar. Fakultas memori berfungsi menyimpan sesuatu yang dipersepsi oleh fakultas estimasi berupa makna-makna bukan objek yang terindera yang ada dalam objek-objek partikular yang terindera. Hubungan fakultas memori terhadap fakultas estimasi adalah seperti hubungan antara fakultas yang disebut imajinasi terhadap indera, dan hubungan fakultas tersebut terhadap makna-makna adalah seperti hubungan fakultas ini terhadap bentuk-bentuk yang terindera.

Inilah fakutlas-fakultas jiwa hewani.

Adapun fakultas-fakultas jiwa rasional insani terbagi menjadi dua, yaitu fakultas praktis dan fakultas teoretis. Masing-masing dari kedua

fakultas ini disebut akal dalam pengertian homonim.

Fakultas praktis merupakan sumber gerakan pada badan manusia untuk melakukan tindakan-tindakan partikular khusus berkenaan dengan pertimbangan yang hati-hati atas tuntutan pendapat-pendapat yang dikhususkan oleh peristilahan. Ia memiliki suatu kepentingan yang berkaitan dengan dirinya, kepentingan yang berkaitan dengan fakultas imajinatif dan estimatif hewani, dan kepentingan yang berkaitan dirinya dan berkaitan dengan fakultas kecenderungan hewani untuk menghasilkan kondisi-kondisi yang khusus bagi manusia, sehingga ia siap untuk mempercepat aksi dan reaksi, seperti rasa takut, rasa malu, tertawa, dan menangis. Kepentingannya yang berkaitan dengan fakultas imajinasi dan estimasi hewani adalah untuk mendeduksi perencanaan-perencanaan dalam persoalan-persoalan generasi dan degenerasi (*al-kā'inah wa al-fāsidah*), dan mendeduksi tindakan-tindakan manusia. Adapun kepentingannya yang berkatian dengan dirinya adalah bahwa di antara dirinya dan akal muncul gagasan-gagasan popuer, seperti bahwa "kebohongan itu buruk" dan "kezaliman itu buruk," serta premis-premis definitif yang terpisah dari premis-premis rasional murni dalam buku-buku logika.

Fakultas ini adalah fakultas yang harus menguasa fakultas-fakultas badan yang lain menurut arahan ketentuan-ketentuan fakultas lain, yang akan kami jelaskan, sehingga tidak terpengaruh oleh fakultas-fakultas lain sama sekali, tetapi fakultas-fakultas lainlah yang terpengaruh olehnya. Dan fakultas-fakultas lain itu dikendalikan olehnya agar tidak muncul kondisi-kondisi ketundukan padanya dari badan, yang diperoleh dari perkara-perkara alamiah, yaitu yang disebut akhlak tercela. Bahkan, fakultas tersebut tidak boleh terpengaruh sama sekali dan tidak boleh tunduk, tetapi harus mendominasi, sehingga ia memiliki akhlak mulia.

Kadang-kadang bisa saja akhlak dinisbatkan pada fakultas-fakultas jasmaniah. Tetapi jika ia dominan, maka ia akan memiliki kondisi aktif dan kondisi pasif. Maka, pada si anu muncul suatu akhlak dan pada yang lain muncul akhlak yang lain. Sebaliknya, jika ia yang dikalahkan, maka

ia akan memiliki kondisi pasif, dan ini memiliki kondisi aktif yang tidak asing. Atau, akhlak itu tidak memiliki dua hubungan.

Menurut penelitian, akhlak hanya milik fakultas ini. Jiwa insani—sebagaimana akan dikemukakan setelah ini—merupakan sebuah substansi. Ia memiliki hubungan dengan dua aspek, yaitu aspek di bawahnya dan aspek di atasnya. Menurut setiap aspek, ia memiliki suatu daya yang dengannya terbina hubungan antara fakultas tersebut dan fakultas ini. Fakultas praktis ini adalah fakultas yang dimiliki fakultas tadi dalam kaitan dengan aspek yang ada di bawahnya, yaitu badan dan pengaturannya.

Fakultas teoretis adalah fakultas yang dimilikinya dalam kaitan dengan aspek di atasnya karena terpengaruh, diperoleh dan menerima darinya. Seakan-akan jiwa memiliki dua wajah, yaitu *pertama*, wajah [yang mengarah] ke badan, dan aspek ini tidak boleh menerima pengaruh sama sekali dari jenis yang dituntut tabiat badan; dan *kedua*, wajah [yang mengarah] ke permulaan-permulaan yang tinggi (*al-mabādī' al-'āliyah*), dan wajah ini harus selalu menerima apa pun dari sana dan terpengaruh olehnya.

Fakultas teoretis adalah fakultas yang berfungsi mencetak bentuk universal yang luput dari materi. Jika bentuk itu luput dari materi dengan sendirinya, maka itu tidak menjadi masalah. Tetapi jika bentuk tersebut belum dimurnikan dari materi, maka ia harus dijadikan murni dengan pemurnian, sehingga tidak ada sedikit pun hubungan dengan materi di dalamnya. Hal ini akan kami jelaskan nanti.

Fakultas teoretis ini memiliki hubungan dengan bentuk ini. Itu karena sesuatu yang berfungsi menerima sesuatu yang lain kadang-kadang menerimanya secara potensial dan kadang-kadang menerimanya se-cara aktual.

Fakultas itu dikatakan memiliki tiga makna, yaitu *pertama*, daya untuk kesiapan mutlak yang tidak ada sesuatu pun yang keluar darinya menuju tindakan, dan juga tidak dihasilkan apa yang dikeluarkannya. Ini seperti kemampuan anak kecil untuk menulis. *Kedua*, daya untuk kesiapan ini jika tidak menghasilkan sesuatu kecuali yang memung-

kinkannya berhubungan dengan pelaksanaan tindakan tanpa perantaraan, seperti kemampuan anak yang sedang tumbuh serta mengetahui pena, tinta dan huruf-huruf sederhana untuk menulis. *Ketiga*, daya untuk kesiapan ini jika dilakukan dengan alat, dan dengan alat itu juga dihasilkan kesiapan yang sempurna, sehingga ia dapat bertindak kapan pun ia mau tanpa membutuhkan usaha tetapi cukup dengan memiliki maksud saja, seperti penulis yang sangat mahir ketika tidak menulis.

Fakultas pertama disebut fakultas mutlak dan berkaitan dengan materi pertama (*hayūlā*); yang kedua disebut fakultas mungkin; dan yang ketiga disebut fakultas talenta. Namun, kadang-kadang yang kedua disebut fakultas telenta dan yang ketiga disebut fakultas sempurna.

Jadi, hubungan fakultas teoretis dengan bentuk murni yang telah kami sebutkan kadang-kadang berupa suatu hubungan dengan fakultas mutlak, sehingga fakultas ini bagi jiwa belum menerima kesempurnaan sedikit pun. Ketika itu, fakultas ini disebut akal material (*'aql hayūlānī*). Fakultas yang disebut akal material ini terdapat pada setiap individu dari setiap spesies. Disebut material (*hayūlānī*) karena fakultas ini menyerupai materi pertama, yang tidak dengan sendirinya memiliki suatu bentuk, dan ia merupakan subyek dari setiap bentuk.

Kadang-kadang hubungan fakultas teoretis merupakan suatu hubungan dengan fakultas mungkin, yaitu pada fakultas material dihasilkan kesempurnaan prinsip pertama (*al-kamālāt al-ma'qūlāt al-ūlā*) yang dari dan dengannya berkaitan dengan prinsip kedua (*al-ma'qūlāt ats-tsāniyah*). *Ma'qūlāt al-ūlā* artinya premis-premis yang bisa menghasilkan keyakinan tanpa upaya apapun, dan orang yang yakin itu tidak menyadarinya bahwa suatu saat bisa saja ia luput dari keyakinan tersebut, seperti keyakinan kita bahwa keseluruhan lebih besar daripada sebagian, dan bahwa beberapa benda yang sama dengan salah satunya pun sama. Selama kadar ini dihasilkan dari akal, maka ia disebut akal disebut akal habitual (*al-'aql bi al-malakah*). Bisa juga ini disebut akal aktif (*al-'aql bi al-fi'l*). Adapun ini, ia berpikir jika mulai dianalogikan dengan tindakan.

Kadang-kadang hubungan fakultas teoretis merupakan suatu hubungan dengan fakultas kesempurnaan, yaitu padanya dihasilkan ben-

tuk rasional perolehan (*shūrah 'aqliyyah muktasabah*) setelah prinsip pertama (*ma'qūlah awwaliyyah*). Namun, ia tidak bisa dilihat dan dirujuk secara aktual, tetapi seakan-akan tersimpan. Manakala ia mau melihat bentuk itu secara aktual, maka ia memikirkannya, dan berpikir bahwa ia memikirkannya. Ini disebut akal aktif karena merupakan akal yang berpikir manakala ia mau tanpa bersusah-payah. Jika boleh, ia juga disebut akal potensial dalam kaitan dengan apa yang ada sesudahnya.

Kadang-kadang hubungan fakultas teoretis merupakan suatu hubungan dengan tindakan mutlak, yaitu bentuk yang dipikirkan muncul di dalamnya, dan ia melihatnya secara aktual lalu memikirkannya secara aktual, serta ia berpikir bahwa ia memikirkannya secara aktual. Maka ketika itu, ia menjadi akal perolehan (*'aql mustafād*). Disebut akal perolehan karena akan menjadi jelas bagi kita bahwa akal potensial hanya akan muncul pada tindakan disebabkan suatu akal yang kekal secara aktual. Jika ia berhubungan dengan akal aktual dalam suatu bentuk hubungan, maka secara aktual tercetak suatu jenis bentuk yang diperoleh dari luar.

Inilah tingkatan fakultas-fakultas yang disebut akal teoretis.

Pada akal perolehan, genus hewan dan spesies manusia menjadi sempurna. Di sana ada fakultas insani menjadi menyerupai prinsip utama seluruh eksistensi.

Kini, perhatikan fakultas-fakultas ini bagaimana sebagiannya memimpin sebagian yang lain, dan bagaimana sebagiannya melayani sebagian yang lain. Maka, engkau akan menemukan akal perolehan, bahkan akal kudus (*'aql qudsī*), sebagai pemimpin, dan semua melayaninya. Ia adalah tujuan tertinggi. Kemudian akal aktif dilayani oleh akal tetap. Lalu akal material, karena memiliki kesiapan, melayani akal tetap. Lalu akal praktis melayani semua ini, karena hubungan jasmaniah, seperti akan dijelaskan setelah ini, untuk menyempurnakan dan menyucikan akal teoretis, dan akal praktis adalah yang mengatur hubungan tersebut.

Kemudian akal praktis dilayani oleh estimasi, dan estimasi dilayani oleh dua fakultas, yaitu fakultas sesu-dahnya dan fakultas sebelumnya. Fakultas sesudahnya fakultas yang menyimpan apa yang ditangkap es-

timasi, sedangkan fakultas sebelumnya adalah seluruh fakultas hewani. Lalu imajinasi dilayani oleh dua fakultas yang berbeda sumbernya; daya hasrat (*al-quwwah al-nuzū'iyyah*) yang dilayani dengan menunggu perintah yang akan menggerakkannya, dan fakultas imajinasi yang dilayani dengan menerima penyusunan dan pemisahan bentuknya. Dua fakultas ini adalah pemimpin bagi dua kelompok, yaitu fakultas imajinasi yang dilayani oleh fakultas fantasi, dan fakultas fantasi dilayani oleh pancaindera.

Sementara itu, fakultas hasrat dilayani oleh syahwat dan amarah, sedangkan syahwat dan amarah dilayani oleh daya motif pada otot. Di sinilah fakultas-fakultas hewani menghilang.

Kemudian, fakultas-fakultas hewani seluruhnya dilayani oleh fakultas nabati; yang pertama dan utamanya adalah daya reproduksi, lalu daya tumbuh yang melayani daya reproduksi; lalu daya nutrisi melayani keduanya sekaligus. Setelah itu, ada empat fakultas alamiah yang melayani ini, yaitu daya cerna (*hādhimah*), daya tarik (*jādzibah*), daya tahan (*māsikah*), dan daya tolak (*dāfi'ah*).

Daya cerna dilayani oleh daya tahan di satu sisi, dan daya tolak melayani semuanya. Semuanya dilayani oleh kualitas. Tetapi panas dilayani oleh dingin, dan keduanya dilayani oleh kering dan basah. Masih ada tingkatan-tingkatan lain dari fakultas-fakultas tersebut.[]

3

Perbedaan Aktualitas Fakultas-fakultas Kognitif Jiwa

Setiap persepsi hanya mengambil bentuk objek yang dipersepsi, karena materi mengambil bentuknya yang luput dari materi dengan pemurnian tertentu. Namun, jenis-jenis pemurnian itu berbeda-beda dan tingkatannya berlainan. Bentuk material muncul disebabkan materi adalah kondisi-kondisi (*ahwāl*)[35] yang tidak memiliki apa yang ada dalam bentuk tersebut dengan sendirinya, di satu sisi. Kadang-kadang pencabutan itu merupakan pencabutan dengan seluruh atau sebagian hubungan, dan kadang-kadang merupakan pencabutan yang sempurna, yaitu dengan dimurnikan dari materi atau dari hal-hal pelengkap yang merupakan miliknya dari sisi materi. Misalnya, bentuk insani dan esensi manusia sudah tentu merupakan suatu karakter; di dalamnya bersekutu seluruh individu dari spesies itu secara sama, dan ia dibatasi oleh sesuatu.

Ditampakkan padanya bahwa ia diciptakan dalam individu ini dan individu itu lalu berkembang-biak. Tetapi itu bukan miliknya dari sisi karakter insaninya. Sekiranya karakter insani itu harus berkembang-biak, niscaya manusia ada sebagai subjek bagi sesuatu secara kuantitatif. Sekiranya kemanusiaan ada pada Zaid karena kemanusiaannya, maka kemanusiaan itu akan terdapat pada Amar. Jadi, salah satu aksiden

35. Dalam terminologi filsafat, *ahwāl* diartikan sebagai sesuatu yang datang dan pergi atau muncul dan lenyap dari dan atau kepada esensi—*penerj*.

(*'aradh*)[36] yang muncul pada bentuk kemanusiaan, dari sisi materi, adalah berkembang-biak dan terbagi. Muncul pula selain aksiden-aksiden ini, yaitu jika aksiden-aksiden tersebut ada pada suatu materi dihasilkan dengan kadar tertentu dalam hal kuantitas, kualitas, lokasi dan posisi. Semua ini adalah hal-hal yang asing dari karakternya. Itu karena sekiranya aksiden-aksiden itu ada karena kemanuisaan menurut definisi ini atau definisi lain dari kuantitas, kualitas, lokasi dan posisi, tentu setiap manusia harus bersekutu di dalamnya. Dengan demikian, bentuk kemanusiaan itu sendiri tidak pantas dilampiri sesuatu dari unsur-unsur pelengkap ini.

Unsur-unsur pelengkap ini muncul secara niscaya padanya dari sisi materi, karena materi yang menyertainya telah ditambah dengan unsur-unsur tambahan ini. Indera menangkap bentuk dari materi bersama unsur-unsur tambahan ini serta adanya hubungan antara unsur-unsur tambahan tersebut dengan materi. Jika hubungan itu hilang, maka pengambilan pun batal. Itu karena pengambilan mencabut bentuk dari materi bersama seluruh unsur tambahannya, dan tidak mungkin menstabilkan bentuk tersebut jika materi hilang. Maka, ia seakan-akan tidak mencabut bentuk dari materi secara benar. Bahkan ia pun membutuhkan keberadaan materi agar bentuk tersebut ada padanya.

Adapun *khayāl* dan *takhayyul* (imajinasi) melepaskan dengan kuat bentuk yang tercabut dari materi. Ia mengambilnya dari materi tanpa membutuhkan keberadaan materinya dalam keberadaan bentuk itu dalam materi, karena walaupun materi itu hilang dan rusak, maka bentuk itu tetap ada dalam imajinasi, tetapi tidak murni dari unsur-unsur pelengkap materi.

Indera tidak dimurnikan sepenuhnya dari materi, dan tidak pula dimurnikan dari unsur-unsur tambahan materi. Sementara itu, imajinasi telah dimurnikan sepenuhnya dari materi, tetapi tidak dimurnikan sama sekali dari unsur-unsur tambahan materi. Itu karena bentuk dalam

36. Penjelasan seputar *'aradh* atau *aksiden* —termasuk *jauhar* dan *jism*— dapat dilihat pada catatan kaki nomor 27 pada bagian Pengantar.

imajinasi adalah menurut bentuk yang terindera, menurut asumsi tertentu, menurut adaptasi tertentu, dan menurut posisi tertentu.

Tidaklah mungkin dalam imajinasi terbayangkan suatu bentuk dari suatu kondisi yang di dalamnya berkumpul semua individu dari spesies tersebut, karena manusia yang dibayangkan menjadi seperti salah seorang manusia. Bisa saja orang-orang yang ada dan dibayangkan bukan seperti apa yang dibayangkan dalam imajinasi orang tersebut.

Adapun estimasi (*wahm*) kadang-kadang menyimpang sedikit dari tingkatan ini dalam pemurnian, karena ia menyentuh makna-makna yang bukan material dalam dirinya, walaupun tampak dalam materi. Itu karena bentuk, warna, posisi dan sebagainya merupakan hal-hal yang hanya mungkin dimiliki materi.

Sementara itu, kebaikan dan keburukan, keselarasan dan pertentangan, dan sebagainya, merupakan hal-hal yang bukan materi, tetapi kadang-kadang tampak dalam materi. Sekiranya hal-hal ini sendiri bersifat materi, niscaya ia tidak memikirkan kebaikan dan keburukan, keselarasan dan pertentangan kecuali sebagai aksiden pada fisik dan memikirkannya. Maka, jelaslah bahwa hal-hal ini dengan sendirinya bukan bersifat materi, tetapi tampak sebagai bersifat materi.

Estimasi hanya menggapai dan menangkap hal-hal seperti ini. Jadi, ia mempersepsi hal-hal yang tidak bersifat materi dan mengambilnya dari materi. Maka pencabutan ini sangat hati-hati dan lebih dekat ke kesederhanaan daripada dua pencabutan pertama. Namun demkian, bentuk ini tidak termurnikan dari unsur-unsur tambahan materi karena ia mengambilnya secara sedikit demi sedikit, menurut materi demi materi, dengan analogi terhadapnya, dan dengan kesertaan imajinasi di dalamnya.

Adapun fakultas yang di dalamnya bentuk-bentuk yang stabil itu bisa berupa bentuk-bentuk yang ada bukan bersifat materi sama sekali dan tidak tampak sebagai bersifat materi; bisa berupa bentuk-bentuk yang ada bukan bersifat materi tetapi kadang-kadang tampak bersifat materi; dan bisa juga berupa bentuk-bentuk yang ada bersifat materi tetapi terbebaskan dari hubungan-hubungan materi dari setiap sisi.

Maka jelaslah bahwa ia mempersepsi bentuk-bentuk itu dengan mengambilnya dengan pengambilan yang luput dari materi dari setiap sisi.

Mengenai apa yang dengan sendirinya luput dari amteri, perkaranya jelas.

Adapun yang ada pada materi, bisa karena keberadaannya bersifat materi dan bisa juga aksiden padanya, sehingga dicabut dari materi dari setiap sisi dan dari unsur-unsur tambahan materi sekaligus. Lalu ia diambil dengan pengambilan yang murni, sehingga seseorang yang dikatakan banyak mengambil yang banyak itu sebagai suatu watak, dan memisahkannya dari setiap kuantitas, kualitas, lokasi dan posisi yang bersifat materi, lalu memurnikannya dari hal tersebut dengan sesuatu yang pantas dikatakan pada semua.

Dengan demikian, persepsi indera, persepsi imajinasi, persepsi estimasi dan persepsi akal dapat dibedakan.[]

4
TIDAK SEMUA FAKULTAS MEMPERSEPSI DENGAN ALAT

Kami katakan: yang dipersepsi dari bentuk partikular sebagaimana yang dipersepsi indera eksternal adalah dalam kondisi pemurnian yang tidak sempurna dari materi, dan sama sekali tidak dimurnikan dari hubungan-hubungan dengan materi. Perkara ini jelas dan mudah. Itu karena bentuk-bentuk ini hanya dapat dipersepsi selama materi-materi itu ada. Fisik yang ada hanya disebut ada pada fisik, bukan ada pada selain fisik, karena ia tidak memiliki hubungan dengan suatu fakultas yang murni dari aspek kehadiran dan ketiadaan. Sesuatu yang tidak ada di suatu tempat, sesuatu yang bersifat tempat itu tidak memiliki hubungan dengan kehadiran dan ketiadaan. Tetapi kehadiran hanya menurut posisi, kedekatan dan kejauhan sesuatu yang ada (*hādhir*) pada sesuatu yang dijadikan ada (*mahdhūr*). Ini mustahil terjadi jika sesuatu yang ada itu adalah fisik, kecuali jika sesuatu yang dijadikan ada adalah fisik atau ada dalam fisik.

Adapun yang mempersepsi bentuk-bentuk partikular atas pemurnian sempurna dari materi, dan ketiadaan pemurnian sama sekali dari segala hubungan seperti imajinasi, hanya membayangkan tergambarnya bentuk imajinatif padanya pada fisik dalam penggambaran bersama antara ia dan fisik.

Marilah kita asumsikan bentuk yang tergambar pada imajinasi sebagai bentuk Zaid dalam bentuk dan sketsanya, dan sebagian anggota

badannya diletakkan pada sebagian yang lain. Maka, kami katakan: bagian-bagian dan sisi-sisi dari anggota-anggota badannya mesti tercitrakan pada fisik. Bagian-bagian dan sisi-sisi bentuk itu berbeda dalam bagian-bagian dan sisi-sisi fisik tersebut.

Marilah kita pindahkan bentuk Zaid ke bentuk persegi empat A B C D dengan ukuran, arah dan kualitas yang terbatas, serta jumlah sudut yang berbeda. Sudut A dan B dihubungkan dengan dua persegi yang sama dan masing-masing memiliki arah tertentu. Ringkasnya, akan tercitrakan satu bentuk bidang partikular dalam imajinasi.

Maka, kami katakan: persegi empat A E F G yang terletak sebidang dengan persegi empat B H I J, dan dalam imajinasi terletak di sisi kanan, dan dibedakan dengan posisinya dalam imajinasi. Dengan demikian, ia bisa ada untuk bentuk persegi empat, atau ada untuk aksiden yang dikhususkan baginya dalam persegi empat tanpa bentuknya, atau ada untuk materi yang tercetak padanya. Tidak mungkin mengubahnya dari sisi bentuk persegi empat, karena telah kita asumsikan bahwa keduanya sebidang, serupa, dan sama. Tidak mungkin juga hal itu merupakan aksiden yang dikhususkan baginya. Yang pertama, karena dalam membayangkannya di sisi kanan, kita tidak perlu menganggap adanya aksiden di sana. Yang kedua, karena aksiden tersebut bisa berupa sesuatu dengan sendirinya pada esensinya atau sesuatu miliknya dalam kaitan dengan bentuknya dalam segala maujud sehingga seakan-akan merupakan suatu bentuk yang dicabut dari maujud, dan ia adalah milik imajinasi; bisa berupa sesuatu miliknya dalam kaitan dengan daya penerima; bisa juga berupa sesuatu miliknya dalam kaitan dengan materi pembawa.

Tidak mungkin aksiden tersebut merupakan sesuatu milik esensi dalam dirinya di antara aksiden-aksiden yang dikhususkan baginya. Itu bisa karena ia menetap atau karena ia hilang. Tidak mungkin juga aksiden itu menetap dengan esensinya, kecuali ia menetap karena persekutuan dalam spesies. Maka tidak mungkin ada aksiden yang menetap tidak seperti itu. Juga, tidak mungkin ia ada dalam suatu fakultas yang tidak terbagi ada sesuatu tampak padanya, tidak pada yang lain yang

semisal, dan tempat keduanya adalah sama tanpa terbagi, yaitu fakultas penerima. Tidak mungkin juga aksiden itu hilang, karena jika perkara itu hilang, maka bentuknya dalam imajinasi akan berubah. Imajinasi hanya mengkhayalkannya seperti itu, bukan karena sesuatu yang menyertainya. Tetapi imajinasi mengkhayalkannya seperti ini bagaimanapun adanya. Oleh karena itu, tidak mungkin dikatakan bahwa jika seseorang berasumsi, dijadikannya keadaannya seperti ini, sebagaimana bisa dikatakan terhadap objek pikiran. Itu karena masalah tersebut tetap dalam keadaannya. Maka, ditanyakan, "Bagaimana mungkin seseorang mengasumsikannya sehingga menjadi beda dari yang kedua? Apa yang dilakukannya sehingga ia mengasumsikan ini begini dan itu begitu?"

Dalam universalitas terdapat suatu unsur yang disertai akal, yaitu batasan sisi kanan bersama batasan sisi kiri. Batasan tersebut karena perkara universal yang dipikirkan adalah benar. Adapun terhadap partikular ini, batasan ini tidak ada tanpa pemiliknya, kecuali bagi suatu hal yang pantas mendapat tambahan batasan ini tanpa pemiliknya. Imajinasi pun tidak mengasumsikannya demikian dengan suatu syarat yang menyertainya, tetapi ia mengonsepsikannya seperti itu, bahwa hal tersebut ada dalam dirinya. Demikian pula, ia tidak mengasumsikannya sehingga membayangkan bahwa ini di kanan dan itu di kiri kecuali karena suatu syarat yang menyertai itu dan ini. Batasan kanan dan kiri mengikuti persegi empat itu, yaitu persegi empat yang tidak muncul padanya sesuatu yang lain karena universal mengikuti universal.

Adapun dalam hal ini, sesuatu yang pada mulanya tidak memiliki posisi terbatas partikular tidak berada di bawah batasan itu. Dalam hal ini, asumsi telah dibuat dengan posisi tersebut dalam fantasi. Tetapi adanya posisi itu dalam fantasi dibe-nar-kan asumsi tersebut. Pada fantasi tidak ada batasan sama sekali, karena bagaimana definisi universal mengikuti identitas definisi? Tidaklah benar jika pembedaan ini karena sebab aksidental, esensial atau bukan esensial, realistik atau asumtif. Maka kami katakan:

Hal itu tidak dapat dilakukan dengan analogi pada sesuatu yang ada yang merupakan fantasinya, karena kebanyakan hal yang dikhayalkan

itu tidak ada, dan tidak ada hubungan sesuatu yang tidak ada. Lagi pula, jika salah satu dari kedua persegi empat itu memiliki hubungan dengan fisik, dan persegi empat yang lain memiliki hubungan yang lain, maka tidak mungkin hal itu terjadi dan tempat keduanya tidak terbagi. Salah satu dari dua persegi empat imajinatif itu tidak lebih utama untuk dihubungkan dengan salah satu dari persegi empat imajinatif, tidak yang lain. Namun, hal ini terjadi dalam hubungan pembawa terhadap fisik, dan yang lain tidak terjadi. Maka, tempat persegi empat imajinatif yang satu bukan tempat persegi empat imajinatif yang lain, dan fakultas itu terbagi, tetapi tidak terbagi dengan sendirinya, melainkan terbagi dengan keterbagian tertentu. Dengan demikian, fakultas itu bersifat jasmani, dan bentuk (forma) tercitrakan dalam fisik.

Tidak bisa memisahkan dua persegi empat dalam imajinasi karena keterpisahan dua persegi empat yang ada dalam realitas dan dengan analogi pada keduanya. Maka, hal itu tetap begitu karena dua hal, yaitu (1) keterpisahan bagian tersebut dari fakultas penerima, atau (2) keterpisahan bagian dari alat yang dengannya fakultas itu berpikir.

Kesimpulannya, bagaimana persepsi itu terjadi dengan materi fisik, sedangkan fakultas menerima hanya terbagi dengan keterbagian materinya, dan alat jasmani, itulah yang kami maksudkan.

Telah jelas bahwa persepsi imajinatif juga dengan fisik. Penjelasannya adalah bahwa kita mengkhayalkan bentuk imajinatif, misalnya bentuk manusia, yang lebih kecil atau yang lebih besar. Sudah pasti, bentuk itu tercitrakan lebih besar atau lebih kecil dalam sesuatu, bukan dalam sesuatu yang lain yang seperti sesuatu itu sendiri. Itu karena jika bentuk tersebut tercitrakan pada sesuatu yang lain, maka akan terjadi perbedaan dalam hal kecil dan besar, bisa dengan analogi pada sumber pengambilan bentuk, bisa dengan analogi pada pengambilan bentuk, dan bisa juga dengan analogi pada dua bentuk.

Tidaklah mungkin menganalogikan pada sumber pengambilan bentuk, karena banyak bentuk imajinatif tidak diambil dari sesuatu. Tidak mungkin juga hal itu disebabkan dua bentuk itu sendiri, karena ketika keduanya sama dalam definisi dan esensi dan berbeda dalam hal

kecil dan besar, maka hal itu bukan karena esensi keduanya. Dengan demikian, hal itu adalah dengan analogi pada sesuatu penerima, karena kadang-kadang bentuk yang tercitrakan dalam suatu bagian lebih besar dan pada bagian lain lebih kecil. Juga, tidak mungkin kita menghayalkan hitam dan putih dalam satu khayalan imajinatif sekaligus. Tetapi kita dapat mengkhayalkan hal tersebut dalam dua bagiannya. Sekiranya dua bagian itu tidak berbeda posisinya, masing-masing dari kedua khayal itu tercitrakan pada sesuatu yang tidak terbagi, maka tidak akan ada perbedaan antara yang mustahil dan yang mungkin dari keduanya. Dengan demikian, dua bagian itu berbeda dalam posisi.

Ketika engkau mengetahui hal ini dalam khayal, berarti engkau mengetahuinya dalam estimasi bahwa yang dipersepsi hanyalah yang berkaitan dengan bentuk-bentuk partikular imajinatif, seperti yang telah kami jelaskan sebelum ini.

Kami bisa saja menambahkan penjelasan dan pembuktian terhadap pembahasan ini, tetapi kami lebih mengutamakan keringkasan sebisa mungkin, terutama tentang hal-hal yang biasa ditulis dalam risalah-risalah.[]

5
PERSEPSI JIWA TIDAK DENGAN ALAT

Kami katakan: substansi yang menjadi tempat bagi objek-objek akal (*ma'qūlāt*) adalah bukan fisik atau tidak bergantung pada fisik, karena padanya ada suatu daya atau ia memiliki suatu bentuk (forma). Itu karena jika tempat *ma'qūlāt* itu adalah suatu fisik atau suatu volume, maka hal itu tidak luput dari dua hal, yaitu (1) tempat bentuk-bentuk itu adalah suatu sisi yang tidak terbagi, atau (2) ia hanya menempati sesuatu yang terbagi.

Terlebih dahulu, marilah kita uji, mungkinkan ia merupakan suatu sisi yang tidak terbagi? Aku jawab bahwa ini mustahil. Ini karena titik tersebut merupakan ujung sesuatu yang tidak berbeda dalam posisi dari garis atau volume yang berhubungan dengannya, sehingga padanya terukir sesuatu tanpa ada dalam sesuatu pada garis tersebut. Tetapi, sebagaimana titik itu tidak terpisah dengan sendirinya, dan ia hanya merupakan suatu sisi esensial dari sesuatu yang dengan sendirinya merupakan volume, demikian pula hanya dapat dikatakan dengan suatu alasan bahwa pada titik itu bertempat suatu sisi sesuatu yang menempati volume yang merupakan sisinya yang yang ditentukan dengan aksiden. Juga, sebagaimana ia ditentukan dengan aksiden, demikian pula ia berakhir dengan aksiden bersama titik. Sekiranya titik itu terpisah dan menerima sesuatu, niscaya esensinya berbeda. Maka, ketika itu, titik tersebut memiliki dua arah, yaitu arah yang mengikuti garis dan arah yang berlawanan dengan garis, sehingga ketika itu, ia terpisah dari

garis. Garis itu memiliki ujung lain yang bertemu. Maka, titik tersebut merupakan ujung garis itu, bukan ini.

Pembahasan mengenai ujung garis dan tentang titik ini adalah sama. Hal ini akan membawa pada asumsi bahwa titik itu merupakan penggenal pada garis, baik berujung maupun tidak berujung. Persoalan ini telah jelas kemustahilannya bagi kami di beberapa bagian. Telah jelas bahwa titik itu tidak tersusun dari kegenapannya, dan telah jelas juga bahwa titik itu tidak dibedakan dengan posisinya. Kami tunjukkan satu sisi drinya. Kami katakan: ketika itu, dudu titik yang bersinggungan dengan satu titik dari kedua sisinya, maka akan ada dua kemungkinan. *Pertama*, titik pertengahan ini memisahkan di antara keduanya, sehingga kedua titik itu saling bersentuhan. Maka, menurut aksioma rasional, ketika itu masing-masing dari keduanya mesti berkaitan dengan suatu bagian dari titik pertengahan dan saling bersentuhan, sehingga titik yang di tengah itu terbagi. Tetapi hal ini mustahil. *Kedua*, titik pertengahan tidak menghalangi antara dua titik yang mengelilingi dari saling bersentuhan, sehingga ketika itu, bentuk rasional merupakan suatu kondisi pada semua titik, dan semua titik seperti sebuah titik.

Kami telah meletakkan titik yang satu ini terpisah dari garis. Dari sisi yang terpisah, garis itu memiliki sisi lain yang terpisah. Maka titik itu bertentangan dengan titik ini dalam posisinya, dan semua titik itu diletakkan bersama dalam posisi itu. Ini keliru.

Tidak benar bahwa tempat *ma'qūlāt* pada fisik adalah sesuatu yang tidak terbagi. Maka tempatnya pada fgisik—jika tempatnya adalah fisik—adalah sesuatu yang terbagi.

Marilah kita asumsikan suatu bentuk rasional pada sesuatu yang terbagi. Jika kita sumsikan bentuk rasional pada sesuatu yang terbagi itu merupakan suatu keterbagian yang muncul pada bentuk tersebut untuk terbagi, maka ketika itu tidak luput dua kemungkinan, yaitu kedua bagian itu serupa atau tidak serupa. Jika keduanya serupa, bagaimana sesuatu yang bukan merupakan bagian dari keduanya bisa bergabung dengan keduanya? Padahal, sesuatu itu merupakan sesuatu yang dihasilkan pada keduanya dari sisi ukuran atau tambahan dalam kuantitas,

bukan dari sisi bentuk. Maka ketika itu, bentuk rasional tersebut merupakan suatu bentuk (*syakl*) atau suatu bilangan, tetapi tidak setiap bentuk rasional adalah bentuk (*syakl*). Ketika itu, bentuk menjadi bersifat imajinatif, bukan rasional. Lebih jelas lagi, bahwa tidak mungkin dikatakan bahwa masing-masing dari dua bagian itu dengan sendirinya adalah seluruh dalam makna. Itu karena jika yang kedua tidak termasuk dalam makna seluruh, maka sejak semua kita mesti meletakkan makna seluruh pada yang satu ini, bukan pada kedua-duanya, walaupun termasuk di dalam maknanya. Maka jelas sekali bahwa satu saja dari keduanya tidak bisa menunjukkan makna keseluruhan, meskipun keduanya tidak serupa.

Marilah kita perhatikan bagaimana mungkin bentuk rasional memiliki bagian-bagian yang tidak serupa. Itu karena bagian-bagian yang tidak serupa itu hanya bisa berupa bagian-bagian definisi yang merupakan genus dan famili. Dari hal ini akan muncul beberapa kemustahilan. Setiap bagian dari fisik menerima pembagian secara potensial dengan penerimaan yang tidak terhingga. Maka, genus dan famili mesti menjadi tidak terhingga secara potensial. Benarlah bahwa genus dan famili esensial sesuatu tidak berada dalam fakultas yang tidak terhingga, karna tidak mungkin mengestimasi pembagian dengan kadar genus dan famili. Bahkan, termasuk yang tidak diragukan adalah bahwa jika ada suatu genus dna famili patut dibedakan dalam tempat, maka pembedaan itu tidak bergantung pada estimasi pembagian. Maka, genus dan famili pun mesti menjadi tidak terhingga secara aktual. Benar bahwa genus dan famili serta bagian-bagian dari definisi sesuatu adalah terhingga dari sisi mana pun. Sekiranya hal itu tidak terhingga secara aktual di sini, niscaya satu fisik mesti dipisahkan dengan bagian-bagian yang tidak terhingga.

Juga, hendaklah pembagian itu terjadi pada satu aspek, serta muncul suatu genus dari satu sisi dan dari famili dari sisi yang lain. Sekiranya kita mengubah pembagian itu, niscaya akan muncul separo genus dan separo famili darinya di satu sisi, atau terbalik: genus ke tempat famili dan famili ke tempat genus. Maka, dalam asumsi estimatif kita, kedudukan genus dan famili berputar. Namun, hal itu pun tidak cukup, karena

kita bisa meletakkan satu bagian pada bagian lain.

Di samping itu, tidak setiap objek akal (*ma'qūl*) bisa dibagi menjadi objek-objek akal (*ma'qūlāt*) yang lebih sederhana, karena objek-objek akal di sini merupakan objek-objek akal yang paling sederhana, sumber susunan pada objek-objek akal yang lain, tidak memiliki genus dan famili, tidak terbagi dalam kuantitas, dan tidak terbagi dalam makna. Jadi, tidak mungkin bagian-bagian yang diestimasi itu tidak serupa, dan masing-masing bukan makna keseluruhan. Keseruhan hanya dihasilkan dari gabungan. Jika bentuk rasional tidak bisa dibagi dan tidak menempati sisi volume yang tidak terbagi, maka jelas bahwa tempat objek-objek akal itu adalah substansi yang bukan fisik, dan juga bukan fakultas dalam fisik, sehingga diikuti oleh apa yang bias mengikuti fisik dalam hal keterbagian, lalu diikuti oleh kemustahilan-kemustahilan yang lain.

Kami harus menjelaskan hal ini dengan argumen-argumen yang lain. Maka kami katakan:

Fakultas rasional merupakan fakultas yang memurnikan objek-objek akal dari kuantitas terbatas, lokasi, posisi dan sebagainya. Oleh karena itu, kita harus melihat esensi bentuk yang dimurnikan dari posisi ini, bagaimana ia dimurnikan darinya; apakah dengan analogi pada sesuatu tempat pengambilannya atau dengan analogi pada sesuatu yang mengambil. Maksudnya, bahwa esensi-esensi rasional ini dimurnikan dari posisi dalam eksistensi eksternal, atau dalam eksistensi yang tercitrakan dalam substansi yang berakal.

Mustahil terjadi hal seperti ini dalam eksistensi eksternal. Maka, yang terjadi hanyalah keterpisahan dari posisi dan lokasi ketika ia berada di dalam akal. Dengan demikian, jika ia berada di dalam akal, maka ia tidak memiliki posisi, di mana terjadi padanya isyarat keterbagian, atau sesuatu yang serupa dengan pengertian itu. Maka, tidak mungkin ia ada dalam fisik.

Jika bentuk tunggal yang tidak terbagi itu, yang merupakan milik sesuatu yang tidak terbagi dalam makna, tercetak pada materi yang memiliki beberapa aspek, maka itu bisa berarti ia adalah milik salah satu bagiannya yang padanya diasumsikan, menurut aspek-aspeknya, suatu

hubungan pada sesuatu yang rasional, yang tidak terbagi, yang dimurnikan dari materi; bisa juga hal itu adalah miliki setiap bagiannya yang diasumsikan; atau bisa juga ia adalah milik sebagiannya..

Jika tidak ada suatu hubungan pada sebagiannya, maka tentu tidak ada hubungan pada keseluruhannya. Jika hubungan itu hanya ada pada sebagiannya, maka sebagian lain yang tidak memiliki hubungan, maka ia tidak sedikit pun termasuk ke dalam maknanya, walaupun setiap bagian diasumsikan memiliki suatu hubungan, baik setiap bagian itu diasumsikan memiliki suatu hubungan dengan seluruh esensi maupun hubungan dengan satu bagian dari esensi tersebut. Jika setiap bagian diasumsikan memiliki suatu hubungan dengan seluruh esensi, maka bagian-bagian tersebut bukan merupakan bagian-bagian dari makna rasional, tetapi masing-masing merupakan objek akal dengan sendirinya. Tetapi jika setiap bagian memiliki hubungan di luar bagian-bagian yang lain dengan esensi tersebut, maka diketahui bahwa esensi itu terbagi dalm objek akal (*ma'qūl*), dan kit telah meletakkannya tidak terbagi. Ini keliru. Dan jika hubungan masing-masing dengan sesuatu dari esensi itu bukan hubungan yang lain terhadapnya, maka keterbagian esensi tersebut tampak nyata.

Dari uraian ini, menjadi jelas bahwa bentuk-bentuk yang tercetak pada materi hanyalah rangka dari perkara-perkara partikular yang terbagi. Setiap bagian memiliki hubungan secara aktual ataupun secara potensial dengan bagiannya yang lain. Demikian pula, sesuatu yang bereproduksi dalam bagian-bagian definisi, dari sisi kesempurnaan, memiliki ketunggalan yang karenanya ia tidak terbagi. Ketunggalan tersebut—sebagai sebuah ketunggalan—bagaimana tercitrakan sesuatu yang terbagi? Jika tidak, akan tampak apa yang telah kami kemukakan, yaitu bagian-bagian definisinya pada yang tidak bereproduksi.

Menurut kami, benar bahwa bahwa objek-objek akal (*ma'qūlāt*) yang merupakan fakultas rasional melakukan tindakan satu per satu yang tidak terhingga secara potensial. Satu tidak lebih utama daripada yang lain. Benar juga, menurut kami, bahwa sesuatu yang mampu melakukan hal-hal yang secara potensial tidak terbatas tidak mungkin tempat-

nya adalah fisik, dan tidak mungkin merupakan satu fakutlas pada fisik. Hal ini telah dibuktikan dalam pendengaran fisik. Maka tidak mungkin esensi penerima objek-objek akal bergantung pada fisik, serta tindak-annya pun tidak berada dalam fisik dan tidak dengan fisik.

Kami dapat menambahkan beberapa penjelasan terhadap pembahasan ini, tetapi kami ingin meringkasnya agar lebih mudah dipahami. []

6
BAGAIMANA JIWA MENGGUNAKAN BADAN DAN BAGAIMANA TIDAK MEMBUTUHKANNYA

Fakultas hewani membantu jiwa rasional dalam beberapa hal, di antaranya mendatangkan indera partikular-partikular. Maka, dari partikular-partikular itu muncul empat hal:

1. Jiwa universal tunggal tercerabut dari partikular melalui pemurnian makna-maknanya dari materi, serta dari hubungan-hubungan dengan materi dan unsur-unsur pelengkapnya seraya memelihara kebersamaan dan pertentangan di dalamnya, baik yang eksistensinya bersifat esensial maupun yang eksistensinya bersifat aksidental. Dari sini, muncullah sumber-sumber konsepsi bagi jiwa. Hal itu dengan bantuan penggunaan fantasi dan estimasi.
2. Jiwa menciptakan hubungan-hubungan di antara universalitas-universalitas tunggal dalam bentuk seperti negatif dan positif. Di dalamnya ada susunan dengan negatif dan positif secara esensial yang diambilnya sendiri. Hal yang tidak seperti itu ditinggalkan pada perantara yang ada secara kebetulan.
3. Diperolehnya premis-premis empirik, yaitu diambil dengan indera sebagai suatu predikat logis (*mahmūl*); tetapnya hukum pada objek adalah tetapnya positif dan negatif, atau penafiannya. Hal itu tidak terjadi sekali-kali, dan tidak juga menurut persamaan, tetapi selama-

nya, hingga jiwa menetap sampai: bahwa sifat dasar dalam predikat logik ini terdapat hubungan dengan objek ini; dan bahwa sifat dasar antiseden ini adalah menetapi premis ini atau menafikannya sendiri, bukan atas kesepakatan. Maka, hal itu menjadi suatu keyakinan yang dihasilkan dari indera dan analogi; dari indera karena penyaksiannya, dan dari analogi karena sekiranya hal itu bersifat kesepakatan, niscaya ia ada selamanya atau ada dalam sebagian besarnya. Bagi kami, ini sebagai hukum, bahwa sifat alami *saqmūniyā* adalah pencahar empedu, karena kita sering mengideranya, atau dengan analogi kita bahwa sekiranya hal itu ada bukan karena alami, tetapi karena kesepakatan, tentu hal itu ditemukan hanya sekali-kali saja.

4. Pengabaran-pengabaran yang mendatangkan keyakinan terhadapnya karena banyaknya rantai periwayatan.

Jiwa insani menggunakan badan untuk memperoleh sumber-sumber konsepsi (*tashawwur*) dan verifikasi (*tashdīq*) ini. Kemudian, jika ia telah memperolehnya, maka ia kembali ke esensinya. Jika muncul padanya suatu fakultas yang tanpanya ia akan dibuat sibuk sehingga ia lalai terhadap aktivitasnya dan membahayakan aktivitasnya, kecuali dalam beberapa hal yang dibutuhkan jiwa secara khusus dengan membiasakan fakultas-fakultas imajinasi untuk memburu sumber lain selain yang telah dihasilkan, atau membantu menghadirkan imajinasi. Ini sering terjadi pada permulaan, dan tidak terjadi sesudahnya kecuali jarang sekali.

Jika jiwa telah sempurna dan kuat, maka ia mengerjakan sendiri aktivitas-aktivitasnya secara mutlak, dan fakultas-fakultas inderawi dan imajinasi serta fakultas-fakultas jasmaniah yang lain memalingkannya dari aktivitasnya. Contohnya, manusia kadang-kadang membutuhkan diri dan alat-alat untuk mencapai suatu tujuan. Jika dia sudah mencapainya dan muncul sebab-sebab yang menghalangi perpisahannya dari tujuan itu, maka sebab yang mengantarkan pada tujuan itu sendiri menjadi penghalang.[]

7
Kebenaran Ketidakbutuhan Jiwa terhadap Badan

Argumen-argumentasi yang kami kemukakan bahwa tempat objek-objek akal (*ma'qūlāt*), yakni jiwa rasional, bukan fisik dan ia bukan suatu fakultas dalam fisik, telah kami cukupkan dengan memberikan pembuktian terhadap kebenaran bahwa jiwa berdiri sendiri, tidak membutuhkan badan. Namun, kami juga memberikan pembuktian dari aktivitasnya. Maka, kami katakan:

Sekiranya fakultas rasional berpikir dengan menggunakan alat jasmaniah sehingga aktivitasnya menjadi sempurna karena penggunaan alat jasmaniah tersebut, tentu ia tidak akan memikirkan esensinya dan tidak memikirkan alat tersebut, dan juga tidak berpikir bahwa ia berpikir. Itu karena di antara fakultas rasional tersebut dan esensinya tidak ada alat; antara ia dan alatnya juga tidak ada alat; dan antara ia dan bahwa ia berpikir juga tidak ada alat. Namun, ia memikirkan esensinya, memikirkan alatnya yang dianggap sebagai alatnya, dan memikirkan bahwa ia berpikir. Jadi, ia berpikir sendiri, bukan dengan alat.

Jiwa rasional memikirkan alatnya karena beberapa hal, yaitu (1) karena keberadaan esensi bentuk alatnya, yang seperti itu atau yang lain yang berbeda, dan itu adalah bentuknya pada esensinya dan pada alatnya, atau (2) karena keberadaan bentuk lain selain bentuk alatnya tersebut pada esensinya dan pada alatnya. Jika hal itu karena keberadaan bentuk alatnya, maka bentuk alatnya adalah pada alatnya, dan ada bersama padanya selamanya. Maka, ia mesti selalu memikirkan alatnya

yang berpikir agar bentuk itu sampai kepadanya. Tetapi jika hal itu karena keberadaan bentuk lain selain bentuk itu, maka perbedaan di antara objek-objek teryang masuk ke dalam sebuah definisi, baik karena perbedaan materi, keadaan dan aksiden, maupun karena perbedaan hal-hal yang ada di antara universal dan partikular serta yang dimurnikan dari materi dan yang ada dalam materi. Sementara itu, di sini tidak ada perbedaan materi dan aksiden, karena materi itu satu dan aksiden itu juga satu. Di sini pun tidak ada perbedaan permunian dari materi dan keberadaan dalam amteri, karena masing-msaing dari kedua berada dalam materi. Di sini pun tidak terdapat perbedaan antara yang khusus dan yang umum, karena salah satunya hanya memperoleh partikular disebabkan materi partikular itu dan unsur-unsur pelengkap yang menyertainya dari sisi materi yang ada di dalamnya. Pengertian ini tidak hanya berkaitan dengan salah satu dari keduanya, tanpa berkaitan dengan yang lain.

Esensi jiwa selalu mempersepsi keberadaan jiwa pada suatu fisik yang ada bersamanya dan di dalamnya. Hal itu tidak mungkin terjadi karena keberadaan bentuk lain yang dipikirkan selain bentuk alatnya. Ini lebih mustahil, karena jika bentuk yang dipikirkan menempati substansi yang berakal, maka ia dijadikannya berakal, karena bentuk tersebut adalah bentuknya, atau karena bentuk tersebut dinisbatkan padanya. Maka bentuk yang dinisbatkan itu termasuk di dalam bentuk ini. Bentuk yang dipikirkan ini bukan bentuk alat ini, dan bukan juga bentuk sesuatu yang dinisbatkan padanya, karena esensi alat ini adalah substansi. Kami hanya mengambil dan menganggap bentuk esensinya, sedangkan substansi itu sendiri tidak dinisbatkan.

Ini adalah argumentasi utama terhadap asumsi bahwa tidak mungkin subjek mempersepsi suatu alat yang merupakan alatnya dalam mempersepsi. Oleh karna itu, indera hanya mempersepsi objek eksternal, tidak mempersespsi esensinya, alatnya dan penginderaannya sendiri. Demikian juga imajinasi tidak mengkhayalkan esensi, aktivitas dan alatnya sendiri. Bahkan, jika ia mengkhayalkan alatnya, maka ia mengkhayalkan tidak dalam bentuk yang dikhususkan baginya, bahkan hal

itu dimungkinkan baginya, tidak bagi selainnya. Namun, indera mendatangkan bentuk alatnya kepadanya bila memungkinkan, sehingga ketika itu, ia hanya meniru imajinasi yang diambil dari indera, bukan yang dinisbatkan pada sesuatu. Sehingga, sekiranya hal itu tidak terjadi, maka ia tidak mengkhayalkannya.

Juga, di antara hal-hal yang menjadi bukti bagi kami, dan kami merasa puas terhadapnya, adalah bahwa fakultas-fakultas yang mempersepsi dengan tercetaknya bentuk-bentuk dalam alat, yang tampak padanya karena terus-menerus bekerja hingga lelah, karena gerakan yang terus-menerus akan melemahkan alat-alat akan dan merusak karakternya yang merupakan substansi dan sifat dasarnya. Hal-hal yang kuat dan berat untuk dipersepsi akan melemahkannya dan kadang-kadang merusaknya, sehingga ia tidak mampu mempersepsi objek yang lebih lemah sesudahnya, karena ia terlalu terpengaruh oleh objek yang berat. Hal seperti ini juga terjadi pada indera, karena objek-objek indera yang berat dan berulang-ulang akan melemahkannya, bahkan merusaknya, seperti cahaya yang terlalu terang bagi penglihatan dan suara guruh yang sangat keras bagi pendengaran.

Ketika itu, persepsi terhadap yag kuat menjadikannya tidak mampu mempersepsi yang lemah, karena orang yang melihat dalam cahaya yang sangat terang, sesudahnya tidak bisa melihat dalam cahaya yang redup, orang yang mendengar suara keras, sesudahnya tidak akan mampu mendengar suara yang lemah, dan orang yang mengecap rasa yang sangat manis, sesudahnya tidak akan dapat mengecap rasa yang kurang manis.

Keadaan dalam fakultas rasional sebaliknya, karena berpikir terus-menerus dan mengonsepsi perkara yang besar akan memberikan kekuatan dan kemudahan sesudahnya dalam berpikir dan mengonsepsi perkara yang lebih lemah. Jika suatu saat muncul rasa jemu dan penat yang disebabkan akal menggunakan imajinasi yang menggunakan alat yang bisa melemah, maka ia tidak bisa melayani akal. Sekiranya bukan karena hal ini, niscaya hal itu akan terjadi terus-menerus, dalam banyak keadaan. Tetapi keadaan fakultas rasional sebaliknya.

Begitu pula, seluruh bagian badan tenaganya mulai melemah setelah mencapai puncak pertumbuhannya. Hal itu di bawah atau pada usia 40 tahun. Sementara itu, fakultas ini, dalam banyak hal, menguat setelah melewati usia 40 tahun. Sekiranya ia termasuk fakultas-fakultas jasmaniah, tentu ia akan selalu, dan dalam keadaan apapun, melemah ketika itu. Namun, keadaannya tidak demikian, kecuali dalam beberapa hal dan adanya hambatan, bukan dalam segala keadaan. Dengan demikian, ia bukan termasuk fakultas-fakultas jasmaniah.

Dari penjelasan ini, jelaslah bahwa setiap fakultas mempersepsi dengan alat, sehingga ia tidak dapat mempersepsi esensinya, alatnya dan persepsinya sendiri, banyaknya aktivitas akan melemahkannya, dan ia tidak bisa mempersepsi yang lemah setelah mempersepsi yang kuat. Mempersepsi yang kuat akan melemahkannya. Ketika alat-alatnya melemah pun, aktivitasnya melemah. Sementara itu, fakultas rasional tidak seperti itu.

Apa yang diestimasi bahwa jiwa melupakan *ma'qūlāt*-nya, dan tidak melakukan aktivitasnya ketika badan sakit atau ketika sudah tua, dan bahwa aktivitasnya hanya bisa berjalan dengan bantuan badan, merupakan dugaan yang tidak benar.

Setelah kita mengetahui bahwa jiwa berpikir dengan esensinya, maka kita harus mencari penyebab dalam hal tersebut. Jika mungkin digabungkan bahwa jiwa memiliki aktivitas dengan esensinya dan bahwa ia juga meninggalkan aktivitasnya bersama keadaan badan serta tidak bekerja tanpa pertentangan, maka sanggahan ini tidak berarti. Oleh karena itu, kami katakan:

Jiwa memiliki dua macam aktivitas, yaitu aktivitas dengan analogi pada badan, yaitu pengaturan, dan aktivitas dengan analogi pada esensi dan sumber-sumbernya, yaitu proses berpikir. Keduanya saling berlawanan dan saling menghalangi. Jika jiwa sibuk dengan salah satunya, maka ia berpaling dari yang lain. Ia kesulitan menggabungkan keduanya. Kesibukan-kesibukannya dari aspek badan adalah penginderaan, fantasi, syahwat, amarah, ketakutan, kesedihan, dan sakit.

Engkau mengetahui hal itu bahwa jika engkau mulai berpikir ten-

tang objek akal, maka masing-masing dari hal ini menjadi sia-sia bagimu, kecuali Anda mengalahkan jiwa dengan mengembalikannya ke arahnya. Anda juga mengetahui bahwa indera dapat menghalangi jiwa dari berpikir, karena jika jiwa terus-menerus memperhatikan objek indera, ia akan lupa terhadap objek akal, tanpa adanya penyakit yang menimpa alat atau esensinya. Engkau juga mengetahui bahwa penyebab hal itu adalah kesibukan jiwa dengan suatu aktivitas tertentu. Inilah sebabnya aktivitas akal tidak berjalan dengan baik ketika sakit-.

Sekiranya bentuk-bentuk rasional telah rusak karena alat, niscaya pemulihan alat itu ke kondisi semula membutuhkan usaha keras. Tetapi keadaannya tidak demikian, karena jiwa kadang-kadang kembali memikirkan semua yang pernah dipikirkannya. Jadi, semua itu ada bersamanya, namun ia dilalaikan terhadapnya.

Bukan hanya perbedaan dua aspek aktivitas jiwa yang mendatangkan hambatan terhadap aktivitas jiwa, tetapi juga kemajemukan aktivitas dalam satu aspek yang kadang-kadang secara menyebabkan hal ini. Rasa takut dapat diabaikan karena sakit, syahwat dapat menghalangi amarah, dan marah dapat memalingkan rasa takut. Penyebab dalam semua ini adalah satu, yaitu peerhatian jiwa selara total pada satu hal. Jadi, jika sesuatu tidak melakukan aktivitasnya ketika sibuk dengan sesuatu, maka ia tidak mesti melakukan aktivitasnya kecuali ketika ada sesuatu tersebut.

Sebenarnya kami ingin menjelaskan masalah ini lebih detail, namun kami rasa hal ini sudah cukup.

Dari prinsip-prinsip yang telah kami tegaskan, tampak bahwa jiwa tidak tercetak pada badan dan tidak bergantung padanya. Maka, cara untuk mengkhususkannya mesti merupakan cara yang menuntut suatu keadaan yang di dalamnya terdapat partikularitas yang menarik pada kesibukan dengan pengaturan badan partikular ini dengan perhatian intrinsik yang dikhususkan baginya.[]

8
Kebaruan Jiwa Bersama Kebaruan Raga

Kami katakan: jiwa-jiwa insani selaras dalam spesies dan makna, walaupun diciptakan sebelum badan, bisa berupa yang esensi majemuk atau esensi tunggal. Mustahil jiwa merupakan esensi majemuk, dan mustahil ia merupakan esensi tunggal. Berdasarkan apa yang telah diketahui, mustahil jiwa diciptakan sebelum badan. Maka kami akan menjelaskan kemajemukan jiwa dalam bilangan. Kami katakan:

Perbedaan jiwa-jiwa—sebelum badan—sebagiannya terhadap sebagian yang lain bisa dari aspek esensi dan bentuk dan bisa juga dari aspek hubungan dengan unsur. Materi adalah majemuk dengan tempat-tempat di mana setiap materi mencakup suatu aspek, dan dengan waktu-waktu yang dikhususkan bagi masing-masing dalam kebaruannya dalam materinya, serta sebab-sebab yang membagi materinya. Perbedaan itu bukan dalam esensi dan bentuk, karena bentuknya satu. Jadi, ia berbeda dalam aspek menerima esensi atau yang dinisbatkan esensi padanya secara khusus, yaitu badan.

Adapun sebelum badan, jiwa merupakan esensi murni. Tidak mungkin satu jiwa berbeda dengan jiwa yang lain dalam kuantitas. Esensi itu tidak menerima perbedaan intrinsik. Ini berlaku mutlak dalam setiap sesuatu, karena sesuatu yang esensinya adalah makna-makna saja, maka kemajemukan spesifik hanyalah dengan pembawa, penerima, dan hal-hal yang berpengaruh terhadapnya. Bila jiwa murni sama sekali, ia tidak lu-

put dari apa yang telah kami kemukakan. Maka, mustahil di antara jiwa-jiwa itu terdapat perbedaan dan keberbilangan. Telah terbantah anggapan bahwa sebelum masuk ke dalam raga, jiwa adalah esensi majemuk dalam bilangan.

Kukatakan: tidak mungkin jiwa adalah esensi tunggal dalam bilangan, karena ketika ada dua raga, maka dalam dua raga itu adalah dua jiwa. Jika keduanya merupakan dua bagian dari satu jiwa, maka sesuatu yang tidak memi-liki besaran dan ukuran akan terbagi secara potensial. Ini jelas tidak benar berdasarkan prinsip-prinsip yang berlaku dalam ilmu alam. Adapun jika satu jiwa menurut bilangan ada pada dua raga, maka hal ini tidak perlu bersusah payah untuk membantahnya. Dengan demikian, benarlah bahwa jiwa muncul ketika badan yang pantas untuk digunakannya muncul. Badan yang baru itu adalah kerajaan dan alatnya, dan dalam suatu substansi ada jiwa yang baru bersama suatu raga. Raga tersebut menuntut agar dipekerjakan, dipergunakan, diperhatikan keadaan-keadannya, dan adanya ketertarikan padanya, serta dikhususkan dan dipalingkan dari semua fisik yang lain.

Oleh karena itu, jika jiwa diciptakan termanifestasi, maka sumber manifestasinya diikuti keadaan-keadaan yang telah ditentukan untuk suatu individu. Keadaan-keadaan ini memerlukan pengkhususannya dengan raga tersebut kesesuaian bagi kebaikan salkah satunya terhadap yang lain, walaupun keadaan dan kesesuaian tersebut tidak tampak pada kita. Sumber-sumber kesempurnaannya diharapkan dengan perantaraannya, dan ia adalah badannya secara alami, bukan dengan eprantaraannya.

Adapun setelah terpisah dari raga, setiap jiwa mendapatkan suatu esensi tersendiri dengan perbedaan materi-materinya, perbedaan waktu-waktu kemunculannya, dan perbedaan keadaan-keadaannya yang menurut badan-badannya yang berbeda dengan kondisi-kondisinya.[]

9
KEABADIAN JIWA

Jiwa tidak mati karena kematian raga, padahal biasanya setiap sesuatu akan rusak karena kerusakan sesuatu yang lain. Sesuatu itu berhubungan sesuatu yang lain tersebut dalam suatu jenis hubungan. Setiap sesuatu yang berhubungan dengan sesuatu yang lain dalam suatu jenis hubungan bisa karena beberapa hal, yaitu (1) hubungannya dengan sesuatu itu merupakan hubungan setara dalam eksistensi, (2) hubungannya dengan sesuatu itu merupakan hubungan sesuatu yang muncul belakangan dalam hal eksistensi, dan (3) hubungannya dengan sesuatu itu adalah hubungan yang muncul lebih dulu dalam hal eksistensi, yang ada sebelum dari sisi esensi, bukan dari sisi waktu.

Apabila hubungan antara jiwa dan badan itu adalah hubungan setara dalam eksistensi, hal itu merupakan perkara esensial baginya, bukan perkara aksidental. Masing-masing menisbatkan esensi itu pada pemiliknya. Bukan jiwa dan bukan raga bukanlah suatu substansi, tetapi keduanya adalah dua substansi. Jika hal itu merupakan perkara aksidental, bukan perkara esensial, maka jika salah satunya rusak, aksiden yang lain dari hubungan itu hilang, dan esensi itu tidak rusak karena kerusakan ak-siden.

Apabila hubungan antara jiwa dan raga adalah hubungan yang muncul belakangan dalam eksistensi, maka badan merupakan sebab bagi eksistensi jiwa. Penyebab itu ada empat macam, yaitu (1) badan

menjadi sebab aktif bagi jiwa dengan memberinya eksistensi; (2) badan merupakan sebab tendensi bagi jiwa melalui kemajemukan seperti unsur-unsur bagi raga, atau melalui ketunggalan seperti tembaga untuk patung; (3) badan menjadi sebab formal; dan (4) badan menjadi sebab pelengkap.

Adalah mustahil bila badan menjadi sebab aktif, karena fisik—sebagai fisik—tidak melakukan tindakan kecuali dengan fakultas-fakultasnya. Sekiranya fisik melakukan aktivitas sendiri tanpa fakultas-fakultasnya, niscaya setiap fisik melakukan aktivitas tersebut. Kemudian, seluruh fakutlas jasmani bisa merupakan aksiden dan bisa juga merupakan bentuk-bentuk material. Juga, mustahil aksiden-aksiden atau bentuk-bentuk yang bergantung pada materi bisa merusak keberadaan esensi yang berdiri sendiri yang tidak bergantung pada materi dan keberadaan substansi mutlak. Mustahil juga ia merupakan sebab tendensi.

Telah kami jelaskan dan buktikan bahwa jiwa tidak tercetak pada badan dengan cara apapun. Oleh karena itu, badan tidak bisa dikonsepsi dengan bentuk jiwa, tidak melalui ketunggalan dan tidak pula melalui kemajemukan, karena suatu bagian jiwa tersusun dan bercampur menjadi suatu susunan dan campuran, lalu jiwa tercetak padanya.

Adalah mustahil bila bahwa badan merupakan sebab formal bagi jiwa, atau sebab pelengkap, karena yang utama adalah perlara itu adalah kebalikannya. Jadi, hubungan jiwa dengan raga bukanlah hubungan akibat dengan sebab secara esensial. Benar, bahwa badan dan campuran itu merupakan sebab aksidental bagi jiwa, karena ketika badan muncul, maka ia pantas menjadi alat bagi jiwa dan kerajaannya. Sebab-sebab paradoks itu akan menciptakan jiwa partikular, karena penciptaannya tanpa sebab yang mengkhususkan suatu penciptaan, tidak untuk penciptaan yang lain, dan tercegah dari munculnya kemajemukan di dalamnya, seperti telah kami jelaskan. Ini karena setiap yang ada, yang sebelumnya tidak ada, mesti didahului suatu materi yang di dalamnya terkandung kesiapan untuk menerimanya atau siap berhubungan de-

ngannya, seperti telah jelas dalam ilmu-ilmu yang lain. Juga, karena sekiranya jiwa partikular mungkin tercipta, tetapi tidak diciptakan alat baginya untuk untuk penyempurnaan dan beraktivitas, niscaya keberadaan jiwa itu menjadi sia-sia, padahal di alam ini tidak ada sesuatu yang sia-sia. Namun, apabila tercipta kesiapan untuk melakukan hubungan dan kesiapan untuk menciptakan alat, maka ketika itu mesti tercipta sesuatu dari sebab-sebab paradoks, yaitu jiwa. Itu bukan berarti terciptanya sesuatu mesti dari terciptanya sesuatu yang lain dan ketiadaan sesuatu mesti dari karena ketiadaan sesuatu yang lain, tetapi itu adalah jika esensi sesuatu bergantung pada sesuatu tersebut dan ada di dalamnya.

Kadang-kadang tercipta sesuatu dari sesuatu yang lain, dan kadang-kadang sesuatu hilang karena kehilangan yang lain. Sesuatu akan kekal jika esensinya tidak bergantung pada sesuatu itu, terutama apabila eksistensinya diberikan oleh sesuatu yang lain, bukan yang hanya siap untuk memberinya eksistensi belaka bersama eksistensinya. Yang memberi eksistensi kepada jiwa adalah sesuatu yang bukan fisik, seperti telah kami jelaskan, dan bukan suatu fakultas dalam fisik. Tetapi, sudah tentu ia merupakan substansi yang bukan fisik. Jika eksistensinya dari sesuatu tersebut atau dari badan diperoleh hanya ketika ia beroleh eksistensi, maka dalam eksistensi tersebut, ia tidak mempunyai hubungan dengan badan, dan badan pun bukan merupakan sebab baginya kecuali secara aksidental. Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan bahwa hubungan antara jiwa dan badan dalam bentuk yang menyebabkan fisik ada lebih dahulu sebagai sebab atas jiwa.

Sementara itu, hubungan ketiga, seperti telah kami kemukakan pada permulaan bab ini, yaitu hubungan jiwa dengan fisik adalah hubungan kedahuluan dalam eksistensi. Hal ini dengan beberapa kemungkinan, yaitu (1) ada lebih dulu dalam kaitan dengan waktu, sehingga mustahil eksistensinya berhubungan dengannya, dan mendahuluinya dalam waktu, (2) lebih dahulu ada dalam esensi, bukan dalam waktu, karena dalam hal waktu, ia tidak terpisah darinya. Jenis kedahuluan ini adalah ketika esensi yang mendahului itu ada, maka darinya dipahami adanya

esensi yang muncul belakangan dalam kesistensi. Ketika itu, yang muncul lebih dahulu ini tidak ada jika diasumsikan bahwa yang datang belakangan telah ditiadakan. Itu bukan asumsi bahwa ketiadaan yang muncul belakangan menyebabkan ketiadaan yang muncul lebih dahulu, tetapi karena yang muncul belakangan tidak mungkin dihilangkan kecuali jika terlebih dahulu ditampakkan secara alami pada esensi yang muncul lebih lebih dahulu yang meniadakannya, sehingga ketika itu, esensi yang muncul belakangan ditiadakan.

Itu bukan asumsi bahwa ketikadaan esensi yang muncul belakangan menyebabkan ketiadaan esensi yang muncul lebih dahulu. Tetapi diasumsikan ketiadaan esensi yang muncul lebih dahulu itu sendiri, karena ia mengharuskan esensi yang muncul belakangan menjadi tiada setelah tampak pada esensi yang muncul lebih dahulu untuk ditiadakan sendiri. Jika demikian, sebab yang ada lebih dahulu tampak pada substansi jiwa, lalu badan rusak bersamanya, dan badan tidak rusak oleh sebab yang dikhususkan baginya. Tetapi kerusakan badan adalah oleh sebab yang dikhususkan baginya karena perubahan campuran atau susunan. Maka, mustahil jiwa berhubungan dengan badan dalam hubungan kedahuluan dalam esensi, lalu badan rusak oleh sebab dalam dirinya. Jadi, di antara keduanya tidak ada hu-bungan semacam ini.

Jika persoalannya demikian, maka seluruh aspek hubungan itu tidak bisa diterima, sehingga yang ada adalah ketiadaan hubungan jiwa dengan badan dalam eksistensi. Tetapi hubungannya adalah dengan sumber-sumber lain yang tidak mustahil dan bisa diterima.

Kukatakan: sesuatu yang lain tidak bisa meniadakan jiwa. Itu karena setiap sesuatu akan rusak oleh suatu sebab karena di dalamnya terdapat potensi untuk rusak, dan sebelum rusak, di dalamnya terdapat aksi untuk kekal.

Di satu sisi dan dalam suatu hal, mustahil ada potensi untuk rusak dan ada aksi untuk kekal. Tetapi kesiapannya untuk rusak bukan aksinya untuk kekal. Apalagi penisbatan potensi ini dapat mengubah penisbatan aksinya, karena yang satu berhubungan dengan kerusakan dan yang lain berhubungan dengan kekekalan. Dengan demikian, pada dua

hal yang berbeda dalam sesuatu terdapat dua makna ini. Maka kami katakan: hal-hal yang majemuk dan hal-hal yang tunggal yang ada pada yang majemuk, di dalamnya, bisa berkumpul aksi untuk kekal dan potensi untuk rusak. Sementara itu, dalam hal-hal tunggal yang esensi-esensinya terpisah, tidak mungkin dua hal ini berkumpul.

Secara umum, kukatakan: tidak mungkin dua pengertian ini berkumpul dalam sesuatu yang esensinya tunggal. Itu karena setiap sesuatu akan kekal dan ia memiliki potensi untuk rusak, lalu ia juga memiliki potensi untuk kekal, karena kekekalannya bukan sesuatu yang wajib. Jika ia bukan sesuatu yang wajib, maka ia adalah sesuatu yang mungkin. Kemungkinan itu merupakan sifat dasar potensi tersebut. Jadi, dalam substansinya, ia memiliki potensi untuk kekal. Aksi untuk kekal sudah tentu bukan potensi untuk kekal. Ini jelas. Maka, aksi untuk kekal merupakan sesuatu yang muncul pada sesuatu yang memiliki potensi untuk kekal. Potensi tersebut tidak menjadi milik suatu esensi secara aktual, tetapi milik sesuatu yang muncul pada esensinya untuk kekal secara aktual, bukan karena keberadaan esensinya.

Dai sini, esensinya mesti tersusun dari sesuatu jika ada, yang dengannya esensinya menjadi ada secara aktual. Ia adalah bentukd alam setiap sesuatu. Aksi ini dihasilkan dari sesuatu, dan dalam karakternya adalah potensinya, yaitu materinya. Jika jiwa itu tunggal mutlak, ia tidak akan terbagi ke dalam materi dan bentuk. Tetapi jika ia majemuk, maka hendaklah kita meninggalkan yang majemukan itu. Marilah kita lihat substansi yang merupakan materinya, hendaklah kita memfokuskan pembahasan pada materinya tersebut, dan marilah kita berbicara tentangnya. Maka kami katakan:

Materi tersebut bisa mengalami dua hal, yaitu (1) terus-menerus terbagi, tetapi ini mustahil, dan (2) sesuatu yang merupakan esensi dan pokok tidak sia-sia, dan pembahsan kami adalah tentang sesuatu ini yang merupakan pokok dan asal, bukan mengenai suatu gabungan dan sesuatu yang lain. Maka jelaslah bahwa setiap sesuatu adalah tunggal, bukan majemuk, atau ia adalah pokok dan asal majemuk. Di dalamnya tidak terkumpul aksi untuk kekal dan potensi untuk rusak menurut

analogi pada esensinya. Jika padanya ada potensi untuk rusak, maka mustahil padanya ada aksi untuk kekal. Demikian pula, jika di dalamnya ada aksi untuk kekal, maka tentu di dalamnya tidak ada potensi untuk tiada. Jadi, jelas bahwa dalam substansi jiwa tidak ada potensi untuk rusak.

Adapun entitas-entitas yang rusak, maka yang rusak itu adalah yang majemuk, sedangkan potensi untuk rusak dan untuk kekal, bukan dalam arti yang berlaku pada majemuk, adalah satu, bahkan dalam materi yang secara potensial merupakan penerima masing-masing dari dua hal yang bertentangan itu. Jadi, dalam majemuk yang rusak itu tidak potensi untuk kekal dan tidak pula potensi untuk rusak, sehingga keduanya tidak berkumpul padanya.

Materi, bisa kekal, bukan potensi yang karenanya ia siap untuk kekal, sebagaimana yang diduga sekelompok orang, dan bisa juga kekal dengan suatu potensi yang karenanya ia kekal. Ia tidak memiliki potensi untuk rusak. Tetapi potensi untuk rusak merupakan sesuatu yang lain yang muncul padanya. Sementara itu, entitas-entitas tunggal yang ada dalam materi, potensi kerusakannya ada pada ma-teri, bukan pada substansinya.

Argumen-argumentasi yang membuktikan bahwa setiap entitas akan rusak, di satu sisi, tidak memiliki potensi untuk kekal dan potensi untuk rusak hanya berlaku untuk entitas yang terdiri dari materi dan bentuk. Pada materi dan bentuk terdapat potensi untuk kekal dan potensi untuk rusak sekaligus.

Dengan demikian, telah jelas bahwa jiwa tidak akan rusak.[]

10
Kemustahilan Reinkarnasi

Telah kami jelaskan bahwa jiwa tercipta dan berbilang bersamaan dengan kesiapan badan. Namun, kesiapan badan menyebabkan pancaran eksistensi jiwa padanya dari sebab-sebab paradoks. Dari situ, menjadi jelas bahwa hal ini tidak berdasarkan keselarasan dan kebetulan, sehingga eksistensi jiwa yang baru itu tidak memperoleh campuran ini sebagai jiwa pengatur yang baru. Tetapi, suatu jiwa ada dan secara bersamaan, badan juga ada.

Ketika itu, multiplikasi (*takatstsur*) tidak memiliki sebab esensial, tetapi memiliki sebab aksidental. Kita sudah mengetahui bahwa sebab-sebab esensial ada lebih dahulu, kemudian muncul sebab-sebab aksidental. Jika demikian, maka setiap badan memperoleh keterciptaan jiwa untuknya bersama keterciptaan campurannya, sedangkan badan tidak memperolehnya. Itu karena individu-individu dari beberapa spesies tidak berbeda dalam hal-hal yang dengannya mereka ada.

Jika kita asumsikan bahwa jiwa dititisi oleh badan, sementara setiap badan sendiri memperoleh jiwa yang baru baginya dan berhubungan dengannya, maka dalam badan yang satu itu ada dua jiwa sekaligus. Kemudian, hubungan antara jiwa dan badan bukan dengan ketercetakan jiwa pada badan—seperti yang telah kami kemukakan—tetapi hubungan kesibukan dengannya, sehingga jiwa tidak merasakan keberadaan badan tersebut, dan badan terpengaruh oleh jiwa tersebut.

Seperti makhluk hidup, jiwa merasakan pada dirinya akan satu jiwa yang merupakan pengatur. Jika ada jiwa yang lain, maka makhluk hidup itu tidak merasakannya dan tidak sibuk dengan badan. Maka ia tidak memiliki hubungan dengan badan, karena hubungan itu hanya ada dengan cara ini. Dengan demikian, reinkarnasi itu tidak ada dalam bentuk apapun.

Uraian ini sudah cukup bagi orang yang menginginkan pembahasan ringkas, walaupun ada pembahasan yang detail mengenai masalah ini. Allah SWT Maha Mengetahui.[]

11
SEMUA FAKULTASNYA MILIK SATU JIWA

Dari pembahasan-pembahasan tentang jiwa yang kami utamakan untuk diringkas dalam risalah ini, tampak jelas bahwa seluruh fakultas jiwa berasal dari satu sumber dalam badan. Pandangan dari kalangan filosof ini berbeda dengan pemikiran teologis Plato. Di sini terdapat hal yang meragukan, yaitu kami menemukan fakultas-fakultas nabati ada pada tumbuhan, tetapi tumbuhan tidak memiliki jiwa sensasi atau jiwa rasional. Kedua jiwa itu hanya adalah pada hewan (makhluk hidup selain tumbuhan), tetapi binatang tidak memiliki jiwa rasional. Dengan demikian, setiap jiwa memiliki fakultas lain yang tidak berkaitan dengan yang lain.

Hal yang perlu diketahui untuk menghilangkan keraguan ini adalah bahwa fisik elemental (yang terdiri dari unsur-unsur) terhindar dari perten-tangan dalam menerima kehidupan. Ketika fisik-fisik elemental itu dikembalikan ke posisi pertengahan yang tidak ada pertentangan di dalamnya, ia mulai mendekat untuk menyerupai fisik-fisik langit lalu memperoleh kemampuan untuk menerima potensi-potensi kehidupan dari substansi pengatur. Kemudian, jika ia semakin dekat ke pertengahan, maka ia semakin sifat untuk menerima kehidupan, hingga ia mencapai punck yang tidak mungkin lebih dekat lagi ke pertengahan tersebut, dan menghancurkan dua tepi yang saling bertentangan. Lalu, ia menerima suatu substansi yang mendekati kemiripan dengan substansi

pengatur, sebagaimana ia menerima substansi-substansi samawi. Maka, ketika itu, apa yang tercipta padanya sebelum keberadaannya, tercipta padanya dari substansi ini.

Contohnya adalah jika Engkau mengestimasikan tempat substansi pengatur sebagai api, bahkan sebagai matahari, dan tempat badan sebagai fisik yang terpengaruh oleh api, dan agar menjadi suatu celah, dan agar menjadi tempat jiwa nabati memanaskannya, tempat jiwa hewani meneranginya, dan tempat jiwa insani menyalakan api di dalamnya. Maka, kami katakan:

Fisik yang terkena pengaruh itu ibarat celah. Meskipun posisi pemberi pengaruh itu bukan posisi yang menerima pencahayaan, penerangan, dan sesuatu menyala di dalamnya, namun ia merupakan posisi yang menerima pemanasannya, tidak menerima yang lain. Tetapi jika posisinya adalah posisi yang menerima pemanasannya, dan dengan demikian ia tampak padanya, dan menurut suatu hubungan terhadapnya diberi cahaya yang kuat, maka ia menjadi panas dan terang sekaligus. Maka, cahaya yang ada padanya merupakan sumber bagi substansi pengatur untuk memanaskannya, karena matahari hanya memanaskan dengan cahayanya. Kemudian, jika kesiapan itu menjadi lebih kuatir, dan di sana, di antara fungsinya adalah menyala dari pemberi pengaruh yang fungsinya adalah membakar dengan kekuatan atau cahayanya, maka ia menyala, sehingga nyalan ini menciptakan suatu fisik yang serupa dengan substansi mengatur di satu sisi. Lalu nyala itu pun, bersama substansi pengatur, menjadi sebab bagi penerangan dan pemanasan sekaligus. Di samping itu, ia bisa menciptakan pemanasan sendiri, dan pemanasan dan penerangan sendiri. Yang terakhir dari keduanya bukan sumber yang memberikan pancaran terhadap yang terdahulu. Jika semuanya berkumpul, ketika itu, setiap yang diasumsikan sebagai yang terakhir menjadi sumber bagi yang terdahulu, dan memberikan pancaran kepada yang terdahulu.

Demikianlah hendaknya fakultas-fakultas spiritual (*nafsānī*) dikonsepsi. Semoga Allah SWT memberikan taufik.[]

12
Keluarnya Akal Teoretis ke dalam Aksi

Menurut kami, benar bahwa eksistensi jiwa adalah bersama badan, dan keterciptaan jiwa bukan dari fisik, tetapi dari suatu substansi yang bukan fisik. Dalam hubungan ini, kami katakan:

> Fakultas teoretis keluar dari potensi kepada aksi dengan penyinaran substansi dalam keadaan seperti ini. Itu karena sesuatu tidak keluar dari esensinya kepada aksi, kecuali dengan sesuatu yang digunakan oleh aksi tersebut. Aksi yang menggunakannya ini adalah bentuk objek-objek akal (*ma'qūlāt*). Jadi, di sini terdapat sesuatu yang menggunakan jiwa, dan dari substansinya, bentuk objek-objek akal itu tercetak padanya. Maka, eṣensi sesuatu tersebut tentu mempunyai bentuk objek-objek akal. Jadi, dalam esensinya, sesuatu ini adalah akal. Sekiranya sesuatu ini secara potensial adalah akal, maka perkara ini akan terbentang tanpa ujung, dan ini mustahil. Atau ia berhenti pada sesuatu yang dalam substasninya adalah akal. Ia merupakan sebab bagi setiap sesuatu yang secara potensial merupakan akal dalam menjadi akal secara aktual. Maka, ia sendiri sudah cukup menjadi sebab untuk mengeluarkan akal dari potensi menjadi aktual. Sesuatu ini, dengan analogi pada akal-akal potensi yang dengan potensi dan keluar darinya menuju aksi, disebut akal aktif, sebagiamana akal material, dengan analogi padanya, disebut akal

pasif, dan akal yang ada di antara keduanya disebut akal perolehan.

Hubungan sesuatu dengan jiwa kita yang secara potensial adalah akal, dan dengan objek-objek akal (*ma'qūlāt*) yang secara potensial adalah *ma'qūlāt* adalah seperti hubungan matahari dengan penglihatan kita yang secara potensial disebut pengamat, dan dengan warna-warna yang secara potensial disebut objek yang dilihat. Apabila pengaruhnya berhubungan dengan objek-objek yang dilihat secara potensial, dan pengaruh itu adalah cahaya, maka ia kembali menjadi objek-objek yang dilihat secara aktual, dan penglihatan kembali menjadi pengamat secara aktual.

Demikian pula, dari akal aktif memancarkan suatu daya yang menjalar ke objek-objek yang dikhayalkan, yang secara potensial merupakan objek akal (*ma'qūlah*), lalu menjadikannya *ma'qūlah* secara aktual, dan mengubah akal secara potensial menjadi akal secara aktual. Sebagaimana matahari yang sendirinya adalah yang dilihat dan penyebab bagi penglihatan kita terhadap benda lain yang kita lihat, demikian pula substansi ini sendirinya merupakan objek akal (*ma'qūl*) dan sebab untuk mengubah objek akal lain secara potensial menjadi objek akal secara aktual. Namun, sesuatu yang sendirinya adalah *ma'qūl*, ia sendirinya adalah *ma'qūl*, karena sesuatu yang sendirinya adalah *ma'qūl*, ia adalah bentuk yang dimurnikan dari materi, terutama jika dimurnikan sendiri, bukan dengan yang lain. Sesuatu ini juga adalah akal secara aktual. Jadi, sesuatu ini yang sendirinya adalah selalu *ma'qūl* secara aktual dan akal secara aktual.

Namun, tidak semua yang dilihat adalah juga pengamat atau penglihatan, karena pengamat sendiri adalah yang mengambil bentuk dari yang lain, lalu bentuk itu tercetak tanpa perantaraan. Oleh karena itu, matahari tidak menyerupai akal aktif dalam hal ini. Tidak setiap dua objek yang sama dalam satu hal adalah salam sala segala hal.

Harus kita ketahui bahwa substansi yang adalah akal ini adalah sebuah substansi murni dari materi dalam esensinya dan dalam hubungan rasional, dari segala aspek, dan bahwa ia sendiri bukan sifat ini. Tetapi banyak esensi lain yang lebih tinggi daripadanya yang sama dalam

hal bahwa masing-masing adalah substansi rasional yang sama sekali berbeda dari materi, dan berbeda dalam hal bahwa masing-masing adalah suatu suatu spesies secara terpisah. Entitas-entitas ini banyak sesuai banyaknya alam yang tinggi dan planet-planet langit. Yang tertinggi di antaranya merupakan sebab bagi eksistensi yang ada di bawahnya, dan bagi eksistensi alam yang seperti akal aktif bagi alam kita. Artinya, alam-alam tersebut bersifat inderawi dan memiliki jiwa-jiwa rasional. Masing-masing dari jiwa-jiwanya sama terhadap satu entitas yang luput dari materi ini, menjadi sempurna karenanya, dan serupa dengannya—sedangkan yang di bawahnya tidak muncul dari yang di atas dan terhalang darinya.

Obyek-objek akal itu tersingkap dengan jelas, tidak ada tirai apapun; sebab bagi suatu alam adalah sebab bagi alam yang lain, dan sebab bagi suatu jiwa adalah sebab bagi jiwa yang lain. Satu alam memiliki satu jiwa, dan bahwa sebab keseluruhan dan keberadaannya dalah sumber pertama yang satu bagi setiap kebenaran.

Inilah uraian ringkas mengenai masalah ini. Keyakinan terhadapnya tidak diperoleh kecuali atas kehendak Ilahi.[]

13
PENEGASAN KENABIAN

Dalam mempelajari seluruh pengetahuan, kita tidak mungkin menghindarkan diri dari kebutuhan terhadap pendahuluan-pendahuluan yang menjelaskan ilmu-ilmu yang lain, karena sumber-sumber pengetahuan, terutama ilmu-ilmu partikular, bisa diketahui dari ilmu-ilmu partikular yang lain atau dari ilmu universal yang disebut filsafat pertama. Tidak bisa dijelas bahwa sumber-sumber pengetahuan adalah dari pengetahuan itu sendiri.

Di sini, hendaklah kita terima bahwa, *pertama*, setiap akibat (*ma'lūl*) harus bersumber dari sebab (*'illah*)-nya sehingga menjadi ada. Selama yang esensinya bersifat mungkin (*mumkin al-wujūd*) jauh dari sebab, tentu tidak akan menjadi ada. *Kedua*, gerakan samawi bersifat pilihan, dan bahwa gerakan yang bersifat pilihan hanya bersumber dari pilihan yang sempurna yang mewujudkan tindakan. Pilihan terhadap perkara universal tidak memunculkan perkara partikular. Perkara partikular sendiri bersumber dari pilihan partikular yang dikhususkan baginya. *Ketiga*, gerakan-gerakan yang diperoleh dengan tindakan seluruhnya partikular. Maka, jika ia bersifat pilihan, maka itu adalah dari pilihan partikular. Dengan demikian, penggeraknya mesti adalah yang mempersepsi partikular-partikular, dan bukan berupa akal murni, tetapi berupa jiwa yang kadang-kadang menggunakan alat jasmaniah, yang mempersepsi perkara-perkara partikular dengan persepsi yang, *pertama*, berupa imajinasi praktis yang lebih tinggi daripada imajinasi, dan hal itu telah

kami jelaskan. Maka, dari sini, tampak bahwa gerakan-gerakan samawi, masing-masing digerakkan oleh suatu substansi spiritual yang menahan partikular-partikular dengan cara yang dikhususkan baginya. Padanya tercitrakan bentuknya dan bentuk gerakan-gerakan yang dipilih oleh masing-masing sehingga gerakan-gerakan itu selalu menyatu di dalamnya. Ketika itu, ia mengkonsepsi tujuan yang dituju oleh gerakan-gerakan itu di alam ini. Alam ini pun mengonsepsi detail dan ringkasannya serta bagian-bagian yang tidak meluputkan sesuatu pun di dalamnya. Konsekuensinya, ia mengonsepsi hal-hal yang akan muncul pada masa yang akan datang. Ini karena hal-hal tersebut merupakan perkara-perkara yang eksistensinya berasal hubungan-hubungan yang terjadi di antara gerakan-gerakan tersebut.

Tak ada sesuatu pun yang keluar dari asumsi bahwa kemunculannya pada masa yang akan datang merupakan keniscayaan bagi ek-sistensi hal ini menurut keadaan yang semestinya. Itu karena perkara-perkara tersebut (1) ada secara alami, (2) ada karena pilihan, dan (3) ada karena persesuaian. Perkara yang ada secara alami hanya ada dengan bersumber dari suatu watak, baik watak yang dihasilkan di sini adalah dasar, watak yang muncul dari watak yang lain, maupun watak yang muncul dari watak samawi.

Mengenai pilihan-pilihan, ia tetap pilihan. Pilihan itu muncul dari tiada. Maka ia memiliki sebab (*'illah*), dan kejadiannya adalah dengan kemestian dan kausalitas, baik sesuatu yang ada di sini dari aspek, sesuatu yang bersifat samawi,'atau sesuatu gabungan di antara keduanya.

Mengenai persesuaian-persesuaian, ia adalah goncangan-goncangan dan tumbukan-tumbukan di antara perkara-perkara alami dan pilihan ini sebagiannya dengan sebagian yang lain pada jalur-jalurnya. Maka sesuatu yang mungkin [adanya], yang tidak wajib [ada], tidak akan ada. Ia wajib [ada] bukan dengan esensinya, tetapi dengan analogi pada sebab-sebabnya, dan pada kumpulan-kumpulan yang menyebabkan sesuatu. Jadi, setiap sesuatu dimaksud dengan seluruh keadaan dalam keadaan alami dan kehendak yang berkaitan dengan bumi dan langit,

serta sumber masing-masing dan jalur-jalurnya dalam keadaan tersebut. Itu karena mengonsepsikan entitas-entitas yang wajib dari keberlangsungan hal ini pada sumbernya. Tidak ada entitas-entitas kecuali wajib darinya—sebagaimana telah kami kemukakan. Maka, entitasentitas itu kadang-kadang bisa dipersepsi sebelum menjadi ada, bukan dalam hal bahwa ia adalah mungkin [adanya], tetapi dalam hal bahwa ia wajib [adanya]. Namun, kita tidak dapat mempersepsinya semata-mata karena (1) semua sebab yang mengantarkannya ke sana tersembunyi bagi kita, dan (2) sebagiannya tampak kepada kita dan sebagian lainnya tersembunyi. Dengan kadar yang tampak kepada kita, maka muncul pada kita praduga akan keberadaannya. Sementara itu, dengan kadar yang tersembunyi bagi kita, maka muncul pada kita keraguan akan keberadaannya.

Penggerak benda-benda langit dibatasi oleh keadaan-keadaan terdahulu, lalu semua keadaan terakhir juga membatasinya. Maka, keadaan alam yang kita maksud tercitrakan padanya di sana. Kemudian bentuk-bentuk itu, bukan hanya satu, tetapi juga bentuk-bentuk yang ada dalam substansi-substansi rasional, tidak terhalang dari jiwa kita dengan tabir dari sisinya. Tabir itu hanyalah dalam fakultas-fakultas kita, baik karena kelemahannya maupun karena kesibukannya dengan arah lain yang sampai padanya dan berhubungan dengannya. Sementara itu, jika bukan salah satu dari dua makna itu, maka hubungan dengannya terjalin. Dalam mempersepsinya, jiwa kit tidak membutuhkan sesuatu selain hubungan dengannya dan melihatnya.

Mengenai bentuk-bentuk rasional, hubungan dengannya adalah dengan akal praktis.

Mengenai bentuk-bentuk ini yang sedang kita bicarakan, jiwa hanya bisa mempersepsinya dengan fakultas yang lain, yaitu akal praktis, dan dalam hal ini, ia dilayani oleh imajinasi. Maka perkara-perkara partikular yang diperoleh jiwa dengan fakultasnya yang disebut akal praktis adalah dari substansi-substansi spiritual (*nafsānī*) yang tinggi. Sementara itu, perkara-perkara universal yang diperoleh jiwa dengan fakultasnya yang disebut akal teoretis, adalah dari substansi-substansi rasional yang

tinggi, yang tidak mungkin padanya ada suatu bentuk partikular.

Kesiapan-kesiapan untuk menerima semuanya dalam jiwa berbeda-beda, terutama kesiapan untuk menerima partikular-partikular dalam hubungan dengan substansi-substansi spiritual. Pada sebagian jiwa, kesiapan ini lemah dan sedikit karena kelemahan fakultas imajinasi, sedangkan pada sebagian yang lain, kesiapan ini lebih kuat, sehingga jika indera mengabaikan penggunaan fakultas imajinasi dan meninggalkan kesibukan dengan apa yang didatangkan padanya, maka fakultas praktis menariknya ke arah ini sehingga bentuk-bentuk tersebut tercetak padanya. Namun, ketika dalam fakultas imajinasi adalah naluri peniru dan yang berpindah dari sesuatu ke sesuatu yang lain, mengabaikan apa yang telah diambil dan mendatangkan hal yang serupa, lawannya atau yang sesuai. Itu adalah sebagaimana yang muncul pada saat terjaga bahwa ia melihat sesuatu, maka imajinasi membelokkannya ke sesuatu yang lain yang berhubungan dengannya, sehingga menjadikannya lupa pada sesuatu yang pertama, lalu kembali melalui analisis dengan penaksiran, dan kembali ke sesuatu yang pertama dengan mengambil yang ada di mana imajinasi telah didatangkan padanya. Maka, ia memahami bahwa terlintas dalam imajinasi untuk mengikuti bentuk yang mendahuluinya, lalu mengikuti bentuk yang lain. Demikian seterusnya hingga kembali ke permulaan dan ia mengingat apa yang sudah terlupakannya. Formulasi demikian merupakan analisis dengan kebalikan terhadap aktivitas imajinasi sehingga brakhir pada sesuatu di mana jiwa melihatnya ketika berhubungan dengan alam tersebut, dan fakultas imajinasi beralih darinya ke sesuatu yang lain. Ini adalah satu tingkatan.

Tingkatan yang lain, kesiapan jiwanya kuat sehingga apa yang diperolehnya di sana menjadi kukuh dan imajinasi pun teguh padanya tanpa dikalahkan oleh imajinasi dan tidak beralih dari ke yang lain, sehingga menjadi mimpi yang tidak perlu ditafsirkan.

Tingkatan lain yang kesiapannya lebih besar daripada tingkatan sebelumnya. Mereka adalah orang-orang yang telah mencapai kesempurnaan fakultas imajinasi mereka sehingga tidak terliput oleh fakultas-fakultas inderawi dalam men-datangkan apa yang datang padanya.

Maka hal itu tidak mencegahnya dari melayani jiwa rasional dalam hubungannya dengan sumber-sumber yang menginspirasikan perkara-perkara partikular kepadanya. Lalu ia juga berhubungan seperti itu ketika terjaga dan menerima bentuk-bentuk tersebut.

Imajinasi juga melakukan seperti apa yang ia lakukan dalam mimpi yang perlu ditafsirkan dengan mengambil keadaan-keadaan tersebut dan menirunya serta menguasai fakultas inderawi, sehingga apa yang dikhayalkannya pada fakultas fantasi berpengaruh terhadapnya karena kesamaan. Maka ia menyaksikan bentuk-bentuk ilahiah yang menakjubkan, dan kalam dan kalam-kalam ilahiah yang terdengar adalah model-model dari objek-objek indera yang berkaitan dengan wahyu.

Inilah tingkatan-tingkatan makna yang disebut kenabian.

Yang lebih kuat daripada ini adalah diteguhkannya keadaan-keadaan dan bentuk-bentuk ini pada keadaan yang mencegah fakultas imajinasi dari berpaling ke peniruannya terhadap sesuatu yang lain.

Yang lebih kuat lagi dari ini adalah fakultas imajinasi terus-menerus dalam peniruannya, sementara akal praktis dan estimasi tidak mengkhayalkan apa diteguhkannya. Maka, dalam fakultas memori, bentuk yang telah diambil menjadi teguh. Fakultas imajinasi menghadap ke fantasi dan meniru darinya lalu menerima bentuk-bentuk menakjubkan yang terdengar dan terlihat. Masing-masing bertindak menurut keadaannya.

Inilah tingkatan-tingkatan kenabian yang berhubungan dengan fakultas rasional praktis dan fakultas imajinasi.

Berikut ini akan kami jelaskan karakteristik fakultas teoretis.

Seseorang tidak akan terkejut terhadap penjelasan kami, bahwa sesuatu yang dikhayalkan tercetak pada fantasi lalu terlihat, karena orang-orang gila kadang-kadang menyaksikan apa yang mereka khayalkan. Hal itu memiliki penyebab (*'illah*) yang berkaitan dengan penampakan sebab yang karenanya tampak kepada orang-orang yang lewat agar memberitahukan perkara-perkara yang ada. Lalu mereka membenarkan banyak perkara di antaranya.

Hal itu memiliki sebuah pendahuluan, yaitu bahwa fakultas imajinatif seakan-akan berada di antara dua fakultas yang digunakannya; ada

yang di bawah dan ada yang di atas. Yang di bawah adalah indera yang didatangi bentuk-bentuk inderawi sehingga sibuk dengannya, sedangkan yang di atas adalah akal yang dengan kekuatannya memalingkan fakultas itu dari mengkhayalkan bentuk-bentuk yang palsu yang dibawa indera kepadanya, dan akal tidak menggunakannya.

Gabungan dari dua fakultas ini untuk menggunakan fakultas imajinasi akan menjadi penghalang antara dua fakultas itu dan kemungkinan memunculkan aktivitas-aktivitas khususnya secara sempurna, sehinga bentuk-bentuk yang diciptakannya tercetak pada fantasi dengan sempurna sehingga fantasi itu bisa mengindera. Apabila salah satu dari kedua fakultas itu dipalingkan darinya, maka yang lain menempat banyak keadaannya, sehingga tidak tercegah dari tindakannya. Maka, kadang-kadang fakultas itu terbebas dari tarikan indera sehingga mampu melawan akal dan melakukan aktivitas khususnya tanpa peduli pada penentangan akal. Ini terjadi pada mimpi ketika bentuk-bentuk dihadirkan seperti terlihat. Kadang-kadang juga fakultas itu terbebas dari kendali akal ketika alat yang digunakan akal untuk mengendalikan badan rusak sehingga mengingkari indera, dan indera tidak mungkin disibukkan olehnya. Bahkan, fakultas itu melakukan aktivitas-aktivitasnya sehingga bentuk-bentuk yang tercetak padanya menjadi seperti terlihat karena tercetak pada indera. Ini adalah dalam keadaan gila dan sakit.

Keadaan seperti ini juga kadang-kadang muncul ketika ketakutan karena kelemahan dan keterlantaran jiwa, serta penguasaan prasangka dan estimasi yang membantu imajinasi untuk bekerja, sehingga imajinasi melihat hal-hal yang yang terasing. Orang-orang gila cenderung untuk mengkhayalkan hal-hal yang di luar sebab ini.

Adapun pemberitaan mereka tentang hal gaib, kebanyakannya sesuai dengan mereka dalam beberapa keadaan seperti penyakit ayan dan pingsan, sehingga gerakan-gerakan fakultas-fakultas inderawi mereka rusak. Kadang-kadang fakultas-fakultas imajinasi mereka kelelahan karena banyaknya gerakan yang tidak beraturan, karena ia adalah fakultas jasmaniah, dan keinginan mereka terhadap objek-objek inderawi ter-

palingkan, sehingga mereka sering menolak indera. Jika demikian, kadang-kadang disepakati agar fakultas ini tidak terlalu disibukkan dengan indera dikurangi gerakan-gerakannya yang tidak beraturan, dan dimudahkan ketertarikannya pada jiwa rsional. Maka akal praktis akan melihat ufuk alam jiwa tersebut, sehingga ia menyaksikan apa yang ada di sana dan mengirimkan apa yang dilihatnya kepada imajinasi, maka muncul sebagai yang dilihat dan yang didengar. Ketika itu, jika orang pandir diberitahu tentang hal itu dan keluar sesuai ucapannya, maka ia mengetahui entitas-entitas yang akan datang.

Sekarang, kami harus mengakhiri pembahasan ini. Dalam pembahasan ini, kami telah telah menyingkap rahasia-rahasia yang tersembunyi ini. Allah Maha Pemberi petunjuk. []

14
KESUCIAN JIWA

Sebelum ini, kami telah menjelaskan batas maksimal yang dijangkau fakultas praktis dalam persepsinya serta pengaturannya terhadap badan dan alam. Kami juga telah menyusun tingkatan-tingkatan kenabian dengan analogi terhadapnya. Kini kami ingin mengetahui tingkatan-tingkatan serupa itu dalam fakutlas teoretis. Maka, kami katakan:

Telah diketahui bahwa perkara-perkara rasional yang kita peroleh setelah kita tidak mengetahuinya, kita memperolehnya dengan mencapaian istilah menengah *(al-hadd al-ausath)*[37] dalam analogi. Istilah menengah ini diperoleh melalui dua cara, yaitu *pertama*, melalui intuisi *(al-hadas)*, yaitu aktivitas pikiran yang darinya dapat ditarik istilah menengah ini. Dalam hal ini, kecerdasan dipandang sebagai fakutlas intuisi. *Kedua*, melalui pengajaran *(ta'lim)*. Sumber pengajaran adalah intuisi, karena segala entitas pasti berujung pada intuisi yang dicapai oleh para pemilik intuisi lalu dibagikan kepada para pelajar.

Oleh karena itu, mungkin saja muncul intuisi dengan sendirinya pada seseorang, analogi muncul dalam pikirannya tanpa bantuan pengajar. Inilah yang berbeda dalam kuantitas maupun kualitas. Pada kuan-

37. Yang dimaksud dengan *hadd ausath* (batasan moderat) adalah sebab yang mengharuskan membenarkan adanya sesuatu atau tidak adanya sesuatu, atau dalil yang memperkenalkan hukum (*—penerj.*).

titas, karena sebagian orang memiliki lebih banyak intuisi terhadap istilah-istilah menengah. Adapun pada kualitas, karena sebagian orang memiliki waktu intuisi yang lebih cepat, dan karena perbedaan ini tidak terbatas pada satu istilah, melainkan selalu menerima penambahan dan pengurangan, dan pada sisi kekurangan berakhir pada orang yang sama sekali tidak memiliki intuisi, sedangkan pada sisi penambahan, berakhir pada orang yang memiliki intuisi dalam segala atau sebagian besar tuntutan, atau pada orang yang memiliki intuisi dalam waktu yang paling singkat. Dengan demikian, satu individu bisa mendapat penguatan jiwa dengan kelebihan dalam kejernihan dan kelebihan dalam hubungan dengan sumbersumber rasional hingga memunculkan intuisi. Artinya, menerima ilham akal aktif dalam segala sesuatu, sehingga padanya tercitrakan bentuk-bentuk yang ada dalam akal aktif, baik sekaligus maupun bertahap sebagai pencitraan logis, bukan konvensional. Bahkan, dengan pengurutan yang mencakup istilah-istilah menengah, karena hal-hal konvensional dalam perkara-perkara yang hanya dikehui melalui sebab-sebabnya bsesuatu yang meyakinkan secara logis.

Dalam ilmu-ilmu ketuhanan, telah tampak kepada kita bahwa bentuk-bentuk yang ada pada fisik-fisik yang tinggi, eksistensinya mengikuti bentuk-bentuk yang terdapat dalam jiwa-jiwa dan akal-akal universal. Materi ini tunduk untuk menerima apa yang dikonsepsi di alam akal. Bentuk-bentuk rasional itu merupakan sumber bagi bentuk-bentuk inderawi ini yang dengan sendirinya menyebabkan keberadaan spesis-spesis dalam alam-alam fisik.

Jiwa insani sebenarnya dekat dengan substansi-substansi tersebut. Kami menemukan aktivitas alaminya pada setiap badan setiap yang berjiwa, karena bentuk fakultatif yang tercitrakan pada jiwa pasti diikuti oleh suatu bentuk lalu tersebar ke organ-organ badan, gerakan yang tidak alami, dan kecenderungan tanpa instinktif, yang tunduk pada tabiat alami.

Bentuk inti (*inner*) yang tercitrakan pada imajinasi memunculkan temperamen dalam badan tanpa berubah dari imajinasi alami yang serupa.

Bentuk amarah yang tercitrakan dalam imajinasi akan menghasilkan temperamen lain dalam badan tanpa berubah dari imajinasi yang serupa.

Bentuk hasrat pada fakutlas syahwani—apabila terlintas dalam khayal—akan timbul temperamen yang menimbulkan aroma tertentu dari materi lunak dalam badan dan membatasinya pada anggota badan sebagai bagi aktivitas syahwat, sehingga siap untuk menjalankan fungsi tersebut. Karakteristik badan hanya merupakan bagian dari unsur alam. Sekiranya karakteri ini tidak terdapat pada substansi unsur tersebut, niscaya ia tidak akan ada dalam badan.

Kami tidak mengingkari bahwa fakultas-fakultas nafsani, aktivitas dan pengaruhnya lebih kuat daripada jiwa kita, sehingga aktivitasnya tidak terbatas pada materi yang mencitrakannya, yaitu badannya. Bahkan, jika mau, ia menciptakan pada materi alam apa yang dikonsepsi dengn sebab-sebab yang ada dalam dirinya. Sumber hal itu hanyalah hanyalah menciptakan gerak dan diam, pendinginan dan penghangatan, dan pengasaran dan pembelutan, seperti yang dilakukan dalam badannya. Selanjutnya, terbentuk awan dan angin serta petir dan gempa, dan memancarnya air, mata air dan sebagainya yang ada dalam alam kemanusiaan atas kehendak orang ini.

Spesies manusia yang paling utama adalah orang yang telah mencapai kesempurnaan dalam menduga fakultas teoretis, sehingga ia tidak membutuhkan pengajar sama sekali, dan mencapai kesempurnaan dalam pengetahuan praktis, sehingga ia mampu menyaksikan alam jiwa dengan segala keadaan alam yang ada di dalamnya dan meneguhkannya dalam keterjagaan. Fakultas imajinasi melakukan aktivitasnya yang sempurna dalam dirinya dan ia menyaksikannya dengan cara khusus yang lain, seperti yang telah kami kemukakan. Selain itu, fakultas jiwanya berpengaruh terhadap alam fisik.

Lalu orang yang memiliki dua hal pertama, tetapi tidak memiliki hal ketiga, yaitu orang memiliki kesiapan alami ini dalam fakultas teoretis, bukan dalam fakults praktis.

Lalu orang yang mencapai penyempurnaan ini dalam fakultas

teoretis, tetapi tidak memiliki bagian dalam perkara fakultas praktis, yaitu dari kalangan para filosof yang telah disebutkan.

Lalu orang yang tidak memiliki kesiapan alami dan usaha sungguh-sungguh dalam fakultas teoritis, tetapi ia memiliki kesiapan dalam fakultas praktis.

Adapun pemimpin utama yang mutlak dan raja hakiki yang berkuasa dengan sendirnya adalah yang pertama dalam kesiapan tersebut, yang jika menisbatkan dirinya ke alam akal, ia mendapati seakan-akan berhubungan dengannya sekaligus, jika menisbatkan dirinya ke alam jiwa, ia mendapati seakan-akan termasuk penduduk alam tersebut, dan jika menisbatkan dirinya ke alam fisik, maka ia aktif di dalamnya sesukanya.

Adapun orang-orang yang tidak bisa menyempurnakan salah satu dari fakultas-fakultas itu, tetapi mereka berakhlak baik dan memiliki perilaku-perilaku utama, maka mereka adalah orang-orang suci dari spesies manusia. Mereka bukan pemilik tingkatan-tingkatan yang tinggi, tetapi mereka dibedakan dari kelompok-kelompok manusia yang lain.[]

15
KEBAHAGIAAN DAN KESENGSARAAN JIWA

Mesti Anda ketahui bahwa di antara [pengetahuan tentang] tempat kembali (*ma'ād*) ada yang diterima dari syariat (agama), dan tidak bisa dibuktikan kecuali dengan cara ygn berlaku dalam syariat dan kepercayaan pada berita kenabian. Inilah yang dimiliki badan pada saat kebangkitan. Kebaikan dan keburukan badan sudah diketahui, tidak perlu dibicarakan lagi. Syariat yang benar yang dibawa kepada kita oleh Nabi kita, Muhammad saw., telah mengetengahkan keadaan kebahagiaan dan kesengsaraan yang berkaitan dengan raga. Di antaranya ada yang bisa dipersepsi dengan akal dan analogi demonstratif dan dibenarkan oleh kenabian, yaitu kebahagiaan dan kesengsaraan puncak diperoleh jiwa-jiwa. Namun, pemahaman terhadapnya terbatas, karena beberapa penyebab yang akan kami jelaskan.

Para filosof teologis memiliki keinginan yang lebih besar untuk meraih kebahagiaan ini daripada mendapatkan kebahagiaan fisik, bahkan mereka seakan-akan mengabaikan kebahagiaan fisik itu, walaupun diberi. Mereka tidak mementingkannya karena ingin meraih kebahagiaan yang merupakan kedekatan dengan Kebenaran Pertama (Allah SWT), seperti yang akan kami jelaskan tidak lama lagi. Kami akan menjelaskan kondisi kebahagiaan ini dan kesengsaraan yang merupakan lawannya, karena yang bersifat jasmaniah sudah banyak keterangannya

dalam syariat. Maka kami katakan:

Mesti engkau ketahui bahwa bagi setiap fakultas jiwa memiliki kenikmatan dan kebaikan yang dikhususkan baginya serta penderitaan dan keburukan yang dikhususkan baginya. Contohnya adalah kenikmatan dan kesenangan syahwat bisa diperoleh dengan cara-cara yang terindera yang sesuai dengan pancaindera. Kenikmatan amarah adalah kemenangan, kenikmatan estimasi adalah terpenuhinya harapan, dan kenikmatan memori adalah mengingat hal-hal yang berkenaan dengan masa lalu. Penderitaan masing-masing adalah kebalikannya. Semuanya bersatu dengan suatu jenis kesatuan dalam hal bahwa perasaan terhadap hal-hal yang selaras dan sesuai merupakan kebaikan. Kenikmatan yang dikhususkan baginya serta kecocokan masing-masing dengan esensi dan hakikat adalah tercapainya kesempurnaan, yaitu yang dianalogikan padanya sebagaimana dianalogikan pada aktivitas. Ini merupakan sebuah prinsip.

Fakutlas-fakultas ini, walaupun bersekutu dalam makna-makna ini, tingkatan-tingkatannya dalam berbeda-beda. Ada yang kesempurnaannya paling utama dan paling sempurna; ada yang kesempurnaannya lebih banyak; ada yang kesempurnaannya lebih langgeng; ada yang kesempurnaannya diantarkan kepadanya; ada yang paling sempurna dan paling utama dalam dirinya; ada yang paling kuat persepsinya dalam dirinya, sehingga kenikmatan yang dimilikinya tentu paling sempurna. Ini adalah sebuah prinsip.

Juga, ia kadang-kadang beralih menuju tindakan dalam [meraih] suatu kesempurnaan di mana kita tahu bahwa ia ada dan merupakan sebuah kenikmatan, tetapi kita tidak membayangkan kualitasnya dan tidak merasakan kenikmatan itu selama belum diperoleh. Selama kita tidak merasakannya, maka kita tidak menginginkannya dan tidak beranjak ke arahnya, seperti laki-laki impoten yang yakin bahwa sanggama itu nikmat, tetapi ia tidak menginginkannya, tidak cenderung padanya, dan tidak membayangkannya. Demikian pula keadaan orang buta terhadap lukisan-lukisan yang indah dan orang tuli terhadap irama-irama yang merdu. Oleh karena itu, hendaknya orang berakal tidak boleh mengira

bahwa setiap kenikmatan adalah seperti yang dirasakan keledai pada perut dan kemaluannya; bahwa sumber-sumber pertama yang bisa mendekatkan kepada Tuhan semesta alam bisa meniadakan kenikmatan dan kesenangan itu; dan bahwa Tuhan semesta alam dalam kerajaan-Nya, dalam keindahan-Nya yang tiada tara, dan dalam keperkasaan-Nya yang tidak terhingga, tidak memiliki puncak keutamaan, kemuliaan dan keindahan yang kita pandang lebih mulia daripad apa yang disebut kenikmatan.

Kemudian, apakah keledai dan binatang-binatang memiliki kondisi kebaikan dan kenikmatan? Sama sekali tidak! Bahkan, kehinaan ini tidak memiliki hubungan dengan hal tersebut. Tetapi justru kita membayangkan dan menganganganannya, dan kita tidak mengetahui hal itu engan merasakannya, tetapi dengan analogi semata. Maka, dalam hal ini, keadaan kita adalah seperti keadaan orang tuli yang tidak bisa mendengar sama sekali sehingga tidak bisa membayangkan suara yang merdu, tetapi ia meyakini bahwa suara itu merdu. Ini merupakan sebuah prinsip.

Juga, kesempurnaan dan keadaan yang cocok kadang-kadang mudah bagi fakultas persepsi, tetapi ada penghalang dan hambatan bagi jiwa, sehingga ia tidak menyukainya dan memih hal yang sebaliknya, seperti ketidaksukaan sebagian orang yang sedang sakit terhadap rasa manis, tetapi mereka justru menginginkan makanan yang tidak enak. Kadang-kadang itu bukan karena ketidaksukaan, tetapi karena tidak merasakan kenikmatannya, seperti orang yang takut lalu mendapatkan kemenangan atau kenikmatan sehingga ia tidak merasakannya dan tidak menikmatinya. Ini adalah sebuah prinsip.

Juga, fakutlas persepsi kadang-kadang terhalang dalam meraih kesempurnaannya, tidak merasakannya, dan tidak lari darinya, sehingga ketika penghalang itu hilang, ia sangat menderita dan kembali ke nalurinya, seperti orang sakit yang tidak bisa mengecap rasa kadang-kadang tidak merasakan pahit di mulutnya hingga kesehatannya pulih dan anggota-anggota badannya berfungsi lagi. Maka ketika itu, ia akan menghindari keadaan yang dihadapinya.

Demikian pula, kadang-kadang hewan yang tidak berselera makanan dan tidak menyukainya, serta sakitnya berlangsung lama. Namun, ketika halangan itu hilang, hewan tersebut kembali ke tabiatnya semula sehingga merasa sangat lapar dan sangat berselera terhadap makanan, bahkan tidak sabar menahannya, dan akan mati jika tidak mendapatkan makanan. Hal seperti itu akan dialami juga ketika ada rasa sakit, seperti terbakar api dan kedinginan di atas es. Namun, indera terpaling dari rasa nyeri sehingga badan tidak merasakan sakit hingga nyeri itu hilang. Maka ketika itu, ia akan merasakan sakit yang luar biasa.

Jika prinsi-prinsip ini telah dipahami, maka kami mesti beralih ke tujuan yang memang ingin kami capai. Maka kami katakan:

Kesempurnaan khusus jiwa rasional akan menjadi alam akal yang padanya tercitrakan bentuk keseluruhan, orde rasional dalam keseluruhan, dan kebaikan berlimpah dalam keseluruhan yang bersumber dari sumber keseluruhan dan berjalan menuju substansi-substansi mulia yang bersumber dari spiritualitas mutlak. Kemudian, spiritualitas yang berkaitan dengan suatu kategori dalam badan, lalu fisik-fisik yang tinggi dengan segala keadaan dan fakultasnya. Demikian seterusnya hingga dalam jiwanya seluruh eksistensi menjadi sempurna, lalu berubah menjadi alam rasional yang paralel dengan seluruh alam maujud, yang tampak sebagai kebaikan mutlak, kebajikan mutlak, dan keindahan hakiki, yang menyatu dengannya, yang mengukirkan misal dan keadaannya, yang masuk di jalannya, dan menjadi bagian dari substansinya.

Marilah kita analogikan hal itu dengan kesempurnaan-kesempurnaan yang didambakan pada fakultas-fakultas yang lain. Maka, kita akan menemukan hal ini pada tingkatan itu di mana dipandang buruk untuk dikatakan bahwa ia lebih utama dan lebih sempurna. Bahkan, ia tidak memiliki hubungan apa pun dengannya dalam hal keutamaan, kesempurnaan, kemajemukan, dan semua hal yang dengannya bisa merasakan kenikmatan objek-objek inderawi, seperti yang telah kami kemukakan.

Mengenai kekekalan, bagaimana kekekalan abadi bisa dianalogikan dengan kekekalan yang bisa berubah dan rusak?

Mengenai pencapaian, bagaimana bisa dianalogikan apa yang dicapainya dengan penerimaan artifisial, padahal ia berada dalam substansi penerimanya, sehingga seakan-akan ia adalah ia tanpa terpisah, karena akal, orang berakal dan objek yang dipikirkan adalah satu, atau hampir menjadi satu.

Mengenai orang yang mengenal jiwanya adalah lebih sempurna, hal ini sudah jelas.

Mengenai bahwa ia sangat mengenalnya, hal ini bisa dipahami walau hanya dengan penjelasan yang ringkas, karena jumlah objek yang dipersepsinya lebih banyak, penemuan objek yang dipersepsinya lebih sulit, dan terhindar dari tambahan-tambahan yang tidak termasuk dalam maknanya kecuali dengan penjelasan dan penyelaman ke dalam batiniah dan lahiriahnya. Bahkan, bagaimana persepsi yang ini dianalogikan pada persepsi yang itu? Bagaimana kita bisa menghubungan kenikmatan inderawi, hewani dan amarah pada kebahagiaan dan kenikmatan ini? Namun, di alam dan dalam badan kita ini, serta karena keterjerumusan kita di dalam kehinaan, kita tidak merasakan kenikmatan itu manakala salah satu sebabnya kita dapatkan, sebagaimana telah kami isyaratkan dalam prinsip-prinsip yang telah kami kemukakan sebelum ini.

Oleh karena itu, kita tidak berusaha mencarinya dan tidak ada kecenderungan padanya. Namun, apabila kita telah mencabut belenggu syahwat dan amarah dan sebagainya dari tengkuk kita, dan kita melihat bagian dari kenikmatan tersebut, maka ketika itu, kadang-kadang kita mengkhayalkannya dengan khayalan yang kecil dan lemah, terutama ketika kesulitan-kesulitan teratasi, dan tuntutan-tuntutan jiwa terpenuhi. Dan merasakan kenikmatan itu bagi kita sama saja dengan merasakan secara inderawi hal-hal yang nikmat dan aromanya dari kejauhan.

Kemudian, jika kita terpisah dari badan—dan sebelumnya perhatian jiwa kita hanya terarah pada badan—karena kesempurnaannya yang merupakan dambaannya, tetapi tidak diperoleh, sudah tentu ia memiliki kecenderungan pada kesempurnaan itu manakala ia berpikir secara aktual bahwa kesempurnaan itu ada. Namun, kesbukannya dengan badan—seperti yang kami kemukakan sebelum ini—telah membuatnya

lupa pada esensi dan dambaannya itu, seperti orang sakit yang lupa pada kebutuhan untuk mengganti apa yang usang, dan seperti orang sakit yang lupa untuk menginginkan rasa manis dan justru cenderung menginginkan hal-hal yang sebenarnya tidak disukai.

Ketika itu, jiwa merasakan sakit akibat tidak mendapatkan rasa manis yang setara dengan kenikmatan yang tampak yang kita sambut keberadaannya dan kita tunjukkan ketinggian kedudukannya. Maka, hal menjadi kesengsaraan dan siksaan yang tidak ada bandingannya. Ketika itu, perumpamaan kita adalah seperti orang yang mati rasa, yang telah kami singgung sebelum ini. Maka, materi yang menutupi permukaan indera telah menghalangi dari merasakannya sehingga ia tidak merasa sakit. Tetapi ketika penghalang itu hilang, maka ia merasakan bencana yang sangat besar.

Apabila fakultas rasional dalam jiwa telah mencapai batas kesempurnaan yang memungkinkannya—setelah berpisah dari badan—mencapai puncak kesempurnaan yang sepatutnya dicapai, maka perumpamaan kita adalah seperti orang yang mati rasa yang diberi makanan yang lezat dan ditempatkan di tempat yang nyaman tetapi ia tidak merasakannya. Ketika mati rasa itu hilang, maka ia langsung melihat kenikmatan yang besar. Kenikmatan itu bukan dari jenis kenikmatan inderawi dan hewani, tetapi kenikmatan yang menyerupai keadaan yang nyaman yang diperuntukkan bagi substansi hidup yang murni, yaitu kenikmatan yang agung dan paling mulia.

Itu adalah kebahagiaan, dan berikut ini adalah kesengsaraan.

Kesengsaraan itu bukan bagi masing-masing dari mereka yang tidak sempurna, tetapi untuk mereka yang berusaha memperoleh kerinduan pada kesempurnaan bagi fakultas rasional. Itu adalah ketika dibuktikan dengan argumentasi kepada mereka bahwa di antara tugas jiwa adalah mempersepsi keseluruhan dengan mencari apa yang tidak diketahui dari apa yang telah diketahui dan mencari kesempurnan secara aktual. Hal seperti itu tidak ada padanya dengan sendirinya dan tidak pula pada fakultas-fakultas yang lain, tetapi kesadaran kebanyakan fakultas itu muncul setelah melewati beberapa sebab.

Jiwa-jiwa dan fakultas-fakultas yang biasa seakan-akan materi pertama yang sama sekali tidak memperoleh kerinduan ini, karena kerinduan ini hanya muncul sekali dan tercetak pada substansi jiwa. Jika terbukti bagi fakultas jiwa bahwa hal-hal yang dengannya bisa diperoleh pengetahuan tentang istilah-istilah menengah (*al-hudūd al-wusthā*) dan materi yang diketahui dengan sendirnya. Adapun sebelum itu, hal tersebut tidak mungkin terjadi, karena kerinduan ini mengikuti pandangan, tetapi ia bukan pandangan yang ada dengan sendirinya melainkan pandangan yang diperoleh dengan usaha. Maka jika mereka berhasil memperoleh pandangan ini, maka sudah tentu jiwa memperoleh kerinduan ini. Jika jiwa berpisah dari badan tetapi belum mencapai keterpisahan sepenuhnya, maka kondisi ini muncul kesengsaraan abadi ini, karena alat tersebut hanya diperoleh melalui badan, bukan dengan yang lain, tetapi badan telah hilang.

Mereka bisa dikategorikan sebagai orang-orang yang lemah dalam berusaha untuk mencapai kesempurnaan insani atau orang-orang yang berpandangan picik dan fanatik ter-hadap pandangan-pandangan yang keliru sehingga mengingkari pandangan-pandangan yang benar, dan keadaan para pengingkar itu keadaannya paling buruk karena mereka memperoleh hak-hak yang bertentangan dengan kesempurnaan.

Adapun kuantitas konsepsi terhadap objek-objek akal (*ma'qūlāt*) yang sebaiknya diperoleh jiwa insani sehingga ia melampaui batasan agar terhindar dari kesengsaraan, dan dengan melewatinya diharapkan kebahagiaan, saya tidak bisa menguraikannya secara tepat, kecuali sebatas perkiraan saja.

Kukira, hal itu adalah dengan konsepsi oleh jiwa manusia terhadap sumber-sumber keterpisahan dengan konsepsi yang hakiki dan membenarkannya dengan pembenaran yang meyakinkan karena keberadan sumber-sumber keterpisahan tersebut pada dirinya yang dibuktikan dengan bukti-bukti demonstratif. Padanya menetap keadaan keseluruhan dan hubungan sebagiannya dengan sebagian yang lain, dan sistem yang berlaku dari sumber pertama hingga maujud terjauh yang berada hirarkinya, serta mengonsepsi perhatian (*'ināyah*) itu serta kesiapannya

dan tatacaranya, dan bagaimana ia diketahui sehingga tidak disertai kemajemukan dan perubahan apapun dan bagaimana kebutuhan maujud-maujud terhadapnya.

Kemudian, setiap kali semakin besar perhatian pengamat, semakin besar juga kesiapannya untuk meraih kebahagiaan itu. Seakan-akan manusia tidak bisa bebas dari alam ini dan berbagai bentuk hubungan dengannya, kecuali ia memperkuat hubungan dengan alam tersebut. Maka ia akan memiliki kerinduan terhadap apa yang ada di sana dan keinginan terhadap apa yang terdapat di sana, yang mencegahnya dari perhatian terhadap apa yang ada di belakangnya sama sekali.

Kami katakan juga: kebahagiaan yang hakiki ini hanya tidak bisa sempurna dengan memperbaiki aspek praktis dari jiwa. Untuk itu, kami akan mengemukakan sebuah pengantar yang sebenarnya sudah kami ketengahnya sebelum ini. Maka kami katakan:

Akhlak merupakan *malakah* (kebiasaan jiwa) yang dengannya akan muncul tindakan-tindakan dari dalam jiwa dengan mudah tanpa didahului suatu pertimbangan. Dalam kitab-kitab akhlak, telah dianjurkan untuk menempuh sikap pertengahan di antara dua perilaku yang bertentangan, bukan dengan dilakukannya tindakan-tindakan pertengahan tanpa menghasilkan kebiasaan jiwa dengan sikap pertengahan itu. Kebiasaan jiwa dengan sikap pertengahan se-akan-akan telah ada bagi fakultas rasional dan fakultas-fakultas hewani sekaligus. Pada fakultas-fakultas hewani adalah dengan dihasilkannya sikap ketundukan, sedangkan pada fakultas rasional adalah dengan dihasilkannya kondisi superioritas. Hal itu sebagaimana kebiasaan jiwa dengan sikap keterlaluan dan sikap kelemahan juga ada pada fakultas rasional dan fakultas-fakultas hewani sekaligus, tetapi dengan kebalikan dari hubungan ini. Sudah diketahui bahwa sikap keterlaluan dan sikap kelemahan dibutuhkan oleh fakultas-fakultas hewani dalam syahwat. Jika kedua sikap itu sudah menjadi kebiasaan jiwa, maka dalam jiwa rasional sudah ada kondisi ketundukan dan pengaruh pasif yang telah tertanam dalam jiwa manusia. Di antara fungsinya adalah menjadikan jiwa memiliki hubungan yang kuat dengan badan dan memiliki perhatian yang besar

terhadapnya.

Kebiasana jiwa dengan sikap pertengahan, maksudnya adalah penyucian dari sikap-sikap ketundukan dan pembersihan jiwa rasional menurut sehingg kembali pada wataknya dengan menggunakan sikap superioritas dan penyucian. Hal itu tidak bertentangan dengan substansinya dan tidak menjadikannya cenderung ke arah badan, tetapi menjauh dari arahnya, karena kedua sikap itu tercerabut dari orang yang menempuh sikap pertengahan selamanya.

Kemudian, badan melalaikan, memalingkan dan menjauhkan jiwa dari kerinduan yang dikhususkan baginya, dari menuntut kesempurnaan yang menjadi miliknya, dari merasakan nikmatnya kesempurnaan jika sudah diperoleh, dan dari merasakan sakit akibat kegagalan dalam mencapai kesempurnaan. Itu bukan karena jiwa tercetak pada badan atau tenggelam di dalamnya, tetapi karena hubungan yang terjadi di antara keduanya, yaitu kerinduan alami pada pengaturan badan dan kesibukan dengan pengaruh-pengaruhnya, serta aksiden-aksiden badan yang datang padanya.

Apabila jiwa berpisah dari badan dan padanya ada *malakah* untuk berhubungan dengannya, maka keadaan jiwa itu hampir mirip dengan keadaan ketika ia berada dalam badan. Dengan berkurangnya hubungan jiwa dengan badan, maka hal itu tidak akan menjadikan jiwa tersebut merupakan gerak kerinduan yang menjadi milik badan pada kesempurnaan jiwa, dan dengan pengaruh badan yang masih ada padanya, maka ia tercegah dari menjalin hubungan penuh dengan tempat kebahagiaannya. Di sana, dari gerakan-gerakan yang membingungkan, muncul sesuatu yang amat besar penderitaannya.

Kondisi jasmaniah itu bertentangan dengan substansi jiwa, bahkan menyakitinya. Yang menjadikan jiwa lalai terhadap hal itu adalah badan dan ketenggelaman di dalamnya. Jika jiwa berpisah dari badan, maka ia akan merasakan pertentangan yang hebat dan penderitaan yang besar. Namun, sakit dan penderitaan ini bukan karena perkara yang esensial, melainkan karena perkara aksidental yang asing. Aksidental yang asing tidak akan kekal dan abadi, dan akan hilang dan sirna dengan diting-

galkannya tindakan-tindakan yang pernah meneguhkan keadaan tersebut dengan dilakukannya berulang-ulang. Maka, siksaan yang berkaitan dengan hal itu mesti tidak kekal, bahkan akan hilang dan sirna sedikit demi sedikit sehingga jiwa menjadi suci dan bisa mencapai kebahagiaan yang dikhususkan baginya.

Adapun jiwa pandir yang tidak memperoleh kerinduan, jika berpisah dari badan dan tidak melakukan perilaku-perilaku jasmaniah yang buruk, maka ia berada dalam keluasan rahmat Allah SWT dan suatu jenis kelapangan. Tetapi jika ia melakukan perilaku-perilaku jasmaniah yang tercela, tidak memiliki perilaku dan makna yang sebaliknya, maka sudah pasti ia dengan kerinduannya, ia menginginkan apa yang dituntutnya sehingga ia diazab dengan siksaan yang keras dengan kehilangan badan dan tuntutan-tuntutan badan tanpa memperoleh apa yang dirindukannya. Itu karena alat ingatan (*dzikr*) telah sirna, sementara karakter-karakter dari hubungannya dengan badan tetap ada.

Hal ini benar-benar mirip dengan apa yang dikatakan sebagian ulama, bahwa jika jiwa-jiwa ini menjadi suci dan berpisah dari badan, serta telah tertanam padanya keyakinan tentang akibat yang akan menimpa orang-orang seperti mereka dalam bentuk seperti yang bisa disampaikan kepada kalangan awam dan terkonsepsikan dalam jiwa mereka, maka jika mereka berpisah dari badan dan tidak memiliki makna yang bisa menarik ke arah yang ada di atas mereka; tanpa kesempurnaan, maka mereka akan merasakan kebahagiaan, dan tanpa kerinduan pada kesempurnaan, maka mereka akan merasakan kesengsaraan. Bahkan, seluruh keadaan jiwa mereka terarah ke bawah, tertarik ke fisik. Sementara itu, pada benda-benda langit, tidak ada halangn untuk menjadi objek tindakan jiwa, karena mereka mengkhayalkan semua yang diyakininya berupa keadaan-keadan akhirat. Ada alat yang memungkinkannya mengkhayalkan fisik samawi, sehingga ia menyaksikan semua yang pernah dikatakan kepadanya di dunia tentang keadaan-keadaan kubur, kebangkitan, dan kebaikan-kebaikan akhirat. Jiwa-jiwa rendah juga menyaksikan siksaan-siksaan yang pernah digambarkan kepada mereka di dunia. Bentuk-bentuk imajinatif itu tidaklah melemahkan

indera, melainkan menambah pengaruh dan kejernihan padanya, seperti yang terjadi dalam mimpi. Tetapi hal itu lebih kuat stabil daripada yang ada dalam mimpi karena sedikitnya halangan, termurnikannya jiwa, dan kejernihan penerima.

Bentuk yang terlihat dalam mimpi atau yang terindera pada saat terjaga hanyalah yang tercitrakan dalam fantasi dan praduga. Namun, yang pertama bermula dari dalam diri dan muncul kepadanya, sedangkan yang kedua bermula di luar diri dan naik kepadanya. Jika tercitrakan dalam fantasi, maka sempurnalah persepsi yang menyaksikan. Pada hakikatnya, yang mendatangkan kenikmatan dan rasa sakit itu adalah tercitrakan dalam jiwa, bukan yang ada di luar jiwa. Jika yang tercitrakan dalam jiwa adalah aktivitas yang dilakukannya, walaupun penyebabnya dari luar, maka penyebab esensial itu adalah yang tercitrakan ini, sedangkan yang di luar adalah penyebab aksidental.

Inilah kebahagiaan dan kesengsaraan yang rendah dan yang dianalogikan pada jiwa-jiwa yang rendah.

Adapun jiwa-jiwa suci terbebas dari keadaan-keadaan seperti ini, berhubungan dengan kesempurnaannya secara esensial, tenggelam dalam kenikmatan rasional hakiki, dan terbebas sebebas-bebasnya dari perhatian terhadap sesuatu yang ada di belakangnya dan ke *malakah* yang pernah dimilikinya. Sekiranya masih tersisa pengaruh dari hal itu, baik keyakinan maupun perilaku, ia akan merasakan sakit karenanya dan tertinggal dari naik ke tingkatan *'Illiyyīn* hingga binasa. *Wallāhu a'lam*.[]

16
KEDUDUKAN RISALAH INI

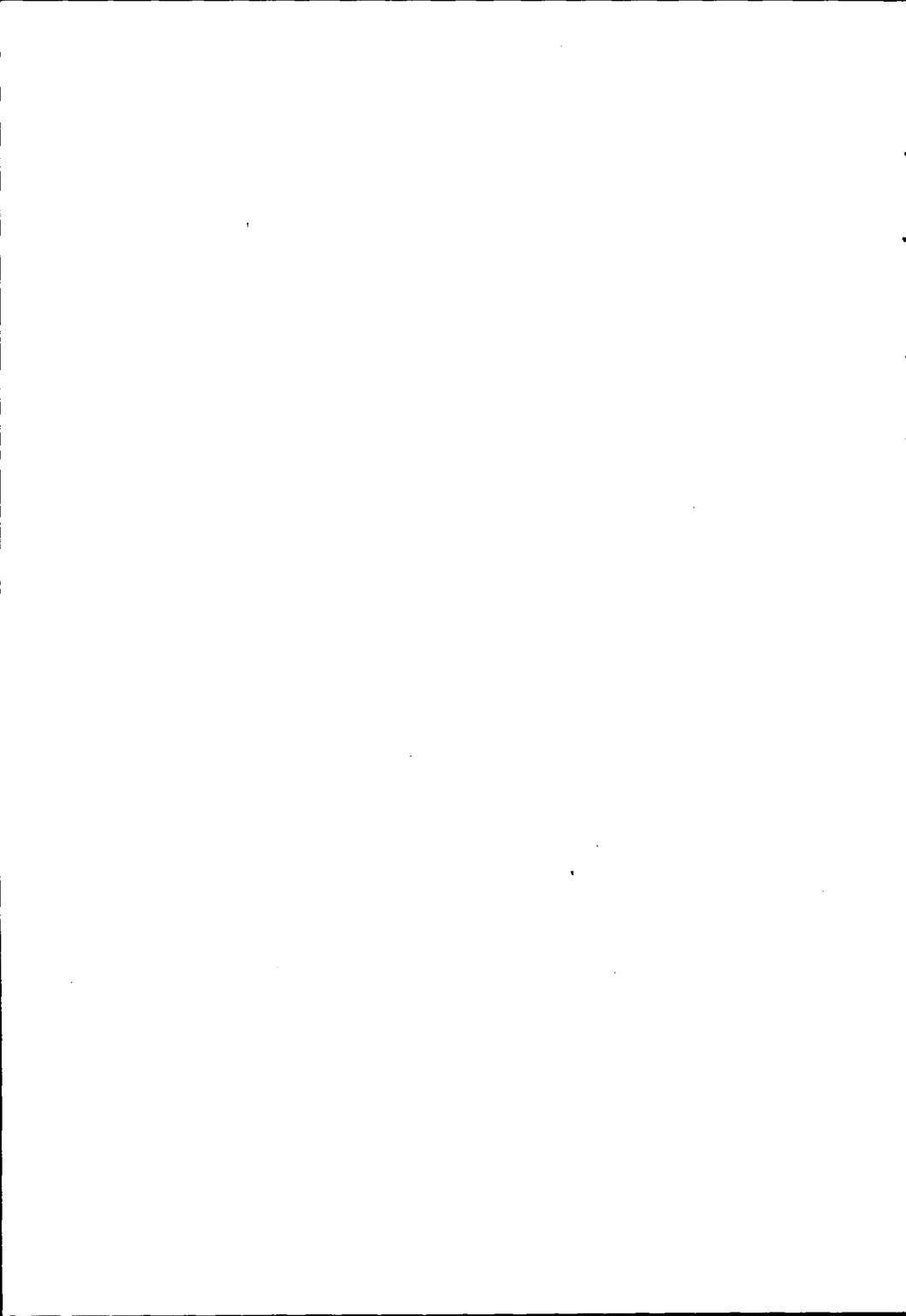
Dalam risalah ini, aku mengabaikan pembahasan tentang aspek-aspek lahiriah dari ilmu jiwa, kecuali hal-hal yang memang harus dibahas. Aku telah membuka tutup, menyingkap tirai dan menunjukkan rahasia-rahasia yang tersimpan dalam beberapa kitab, yang berisi penjelasan tentangnya sebagai pendekatan kepada sahabat-sahabatku dan keyakinan bahwa zaman telah berlalu dari para pewaris rahasia ini secara turun-temurun, dan dari orang-orang yang mampu memahaminya. Juga, hal ini kulakukan sebagai bentuk keputus-asaan akan adanya orang yang berminat untuk melanggengkan ilmu ini dan mewriskannya sepeninggalnya, kecuali menuliskannya dalam buku-buku tanpa ada keinginan pelajar untuk menyingkap berbagai aspeknya; menghapal dan mewariskannya sepeninggalnya tanpa ada keinginan tokoh-tokoh zaman dan orang-orang sepeninggal mereka untuk meneliti kunci-kunci rumus dan menakwilkannya, dan menjelaskan pembahasannya yang ringkas jika terlalu ringkas.

Aku juga mengharamkan kepada semua teman yang membacanya untuk mengotori dan menodai jiwa, atau menempatkannya tidak pada tempat yang semestinya. Aku memohon Allah SWT—karena hanya Dia yang dimohon taufik-Nya agar menyempurnakan kebenaran dengannya—agar memberikan hidayah kepadanya. Segala puji bagi Allah atas segala hal, dan semoga kasih sayang-Nya dilimpahkan kepada orang-

orang pilihan di atnara hamba-hamba-Nya, khususnya kepada pembawa syariat kita, Muhammad saw., dan para keluarganya yang meneladaninya. Cukuplah Allah SWT sebagai sebaik-baik pelindung bagi kita.

Risalah ini tamat dengan pujian bagi Allah SWT dan taufik-Nya.[38][]

---

38. Kitab *al-Nafs al-Kabīr* karya Ibn Sinā ini selesai pada Kamis, 17 Rabiul Aw-wal, 125 H di bawah tulisan al-Haqīr al-Nahīf, Abdullah Musthafā —pengikut madzhab fiqih Hanafi, penganut teologi al-Asy'arī al-Māturidī, dan yang bermukim di Kairo. Kitab ini diselesaikan di negeri Romawi yang sekarang dikenal dengan nama Konstantin (Turki) yang berada di bawah pemerintahan Usmānī yang bertepatan dengan kekuasaan Faidhullah yang terbunuh. Wahai Allah yang memiliki kemuliaan dan keluhuran serta kemuliaan kekasih-Mu (Muhammad saw.) ampunilah dia (Ibn Sinā —*penerj.*) atas segala dosanya, dan jadikanlah dia sebagai salah satu penghuni surga, amien; wahai Yang Maha Penerima orang-orang yang memohon, shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada junjungan dan penolong kita di Hari Kiamat, Muhammad saw., yang terukir keluhuran budinya dalam firman-Nya "Sesungguhnya kamu berada dalam akhlak yang luhur" (ayat), juga tercurahkan kepada keluar-ganya dan pa ra sahabatnya yang terpilih yang membawa bintang-bintang petunjuk. Semoga kasih sayang Allah SWT juga dilimpahkan kepada ratusan kaum mujtahid dan ulama yang beramal sampai Hari Kiamat. Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam. Allah Maha Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam penciptaan, bagi-Nya segala pujian, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu. Dan Muhammad saw. adalah asulullah (tertulis dalam arsip perpustakaan Iskandariyah—*penerj.*).

PEMBAHASAN KEDUA

I. Kajian tentang Fakultas-fakultas Jiwa
II. Risalah tentang Mengenal Jiwa Rasional dan Sifat-sifatnya
III. Risalah tentang Jiwa Rasional

PENGANTAR PENERBIT

Untuk melengkapi risalah *Ahwāl al-Nafs* karya Ibn Sīnā, saya merasa perlu untuk menambahkan tiga risalah lain yang merupakan buah karyanya tentang ilmu jiwa, yaitu *al-Quwwā al-Nafsiyyah* (Fakultas-fakultas Jiwa), *Risālah fī Ma'-rifah an-Nafs an-Nāthiqah* (Risalah tentang Mengenal Jiwa Rasional), dan *Risālah fī al-Kalām 'alā an-Nafs an-Nāthiqah* (Risalah tentang Pembahasan Jiwa Rasional). Kebanyakan dari risalah-risalah ini sulit diperoleh, meskipun konon sebelumnya telah pernah diterbitkan. Oleh karena itu, menjadi mudah membaca risalah-risalah jiwa karya Ibn Sīnā dalam sebuah bundel.

Saya sendiri, dalam memverifikasi dua risalah pertama, ingin sekali

merujuk pada manuskrip-manuskrip baru sekiranya saya tidak meresa bahwa pekerjaan ini akan menyebabkan penerbitan buku ini tertunda. Maka saya pun merasa cukup dengan hanya menelaah naskah yang sudah ada dan mengoreksi berbagai kesalahan dalam cita-rasa bahasa Arab, dan mengetahui konteks kalimat. Saya telah membuang semua perbedaan yang ada pada catatan pinggir, sehingga pembaca tidak bingung dalam membacanya. Saya juga mempersilahkan siapa saja yang ingin mencetaknya pada masa yang akan datang untuk memverifikasinya secara ilmiah.

Risalah Fakultas-fakutlas Jiwa pernah diterbitkan oleh seorang orientalis, Samuel Landwer, pada 1875, lalu dicetak ulang oleh Vandick de-ngan berpedoman pada edisi Landwer dan koreksinya pada 1906 M bertepatan dengan 1325 H di percetakan al-Ma'ārif. Vandick memberi kata pengantar yang menguraikan beberapa naskah yang dijadikannya bahan rujukan, baik yang berbahasa Arab, bahasa Latin maupun bahasa Ibrani.

Risalah ini memiliki tiga judul, yaitu *Hadiah Abī 'Alī al-Husain bin 'Abdullāh bin Sīnā* kepada *al-Amīr Nūh bin Manshūr as-Sāmānī*; *Kajian tentang Potensi Jiwa*; dan *Kitāb fī an-Nafs 'alā Sunnah al-Ikhtishār wa Muqtadhā Tharīqah al-Manthiqiyyīn.*

Bismillāhirrahmānirrahīm

Semoga shalawat dan salam senantiasa dicurahkan kepada junjungan kita, Muhammad saw., dan keluarganya. Ya Allah Yang Mahamulia, mudahkan dan sempurnakanlah segala kebajikan.

Imam besar, *'allāmah, muhaqqiq, hujjah al-haqq,* pemimpin para dokter, filosof Islam, Abū 'Alī bin Sīnā—semoga Allah merahmatinya—berkata:

Prinsip terbaik adalah prinsip yang dihiasi pujian bagi Yang Maha Pemberi kekuatan untuk memuji-Nya. Shalawat dan salam senantiasa

dicurahkan kepada Nabi Muhammad saw. beserta keluarganya yang tulus dan suci. Andaikan tradisi tidak membentuk pertalian nasab orang-orang kecil (generasi muda) kepada orang-orang besar, niscaya aku akan mengaburkan aib yang ada pada mereka, menggunakan kekuatan-kekuatan mereka, bergabung untuk melayani mereka, membangga-banggakan hubungan dengan mereka dan memamerkan kebergantungan pada mereka; niscaya tampak kebergantungan orang awam pada orang berilmu, kebergantungan rakyat pada pemerintah, keadaan orang lemah yang menjadi kuat berkat orang kuat, kebangkitan peminta-minta karena ada orang yang di atas, kesempurnaan orang bodoh karena ada orang berakal, dan perhatian orang berakal kepada orang bodoh.

Ketika aku mendapati tradisi itu telah menjelaskan jalan ini dan telah disyariatkan sunnah ini, aku merasa senang untuk mempersembah-kan hadiah kepada *al-Amīr* Nūh bin Manshūr—semoga Allah memberkatinya. Aku juga mengerahkan segenap pikiran untuk itu setelah aku mengetahui bahwa induk kemuliaan ada dua, yaitu *pertama*, mencintai kebijaksanaan dalam akidah, dan *kedua*, mengutamakan ketulusan dalam beramal untuk meraih tujuan. Akutahu benar bahwa *al-Amīr* telah mengabdikan hidupnya bagi keindahan kebijaksanaan dengan bersikap rendah hati kepada sahabat-sahabatnya. Maka, aku tahu bahwa hadiah yang paling utama baginya adalah yang bisa mendatangkan keutamaan yang paling berharga, yaitu kebijaksanaan.

Aku telah bekerja keras meneliti karya-karya para ulama, maka saya mendapati kajian-kajian tentang fakultas-fakultas kejiwaan termasuk yang paling sulit dipahami dan yang paling membutakan jalan. Dari pada filosof dan wali, saya tahu bahwa mereka sepakat atas kalimat ini: "Barangiapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhannya." Aku juga mendengar para filosof berkata, "Barangsiapa tidak mampu mengenali dirinya, tentu ia juga tidak akan mampu mengenal Penciptanya." Bagaimana ia bisa melihat apa yang diyakininya dalam mengetahui sesuatu, sementara ia tidak mengetahui dirinya.

Aku melihat Kitab Allah menunjukkan substansi ini dengan firman-Nya ketika menyebutkan orang-orang sesat yang jauh dari kasih sayang-

Nya: *Mereka telah melupakan Allah, maka Dia membuat mereka lupa akan diri mereka sendi-ri* (QS al-Hasyr [59]: 19). Bukankah Dia mengaitkan lupa terhadap diri sendiri dengan lupa kepada-Nya sebagai peringatan bahwa mengingat-Nya adalah dengan mengingat diri sendiri dan mengenal-Nya adalah dengan mengenal diri sendiri.

Aku membaca beberapa kitab para ulama zaman dahulu bahwa mereka ditugaskan untuk mendalami pengenalan jiwa melalui wahyu yang diturunkan kepada mereka melalui tanda Ilahiah yang berbunyi, "Wahai manusia, kenalilah dirimu, maka kamu akan mengenal Tuhan-mu." Aku tahu bahwa kalimat ini termaktub dalam mihrab kuil *Asclepios* yang mereka kenal sebagai nabi. Salah satu mukjizatnya yang terkenal adalah ia menyembuhkan orang sakit dengan doa. Demikian juga de-ngan para rahib yang mengikuti ajarannya. Darinya para filosof belajar ilmu kedokteran.

Aku mempersembahkan sebuah kitab ringkas tentang jiwa untuk *al-Amīr*. Aku memohon kiranya Allah SWT memanjangkan umurnya, menutupi aibnya, menambahkan hikmah setelah meredup, membang-kitkan jiwanya setelah terlena, memperbarui pemerintahannya dan memperkuat hari-harinya agar kemanfaatan tersebar di kalangan pen-duduknya. Tidak ada pertolongan kecuali dari Allah, hanya kepada-Nya aku berserah diri.

Kitab ini kubagi ke dalam 10 bab:

Bab 1: Penjelasan tentang fakultas-fakultas jiwa dan penjelasannya.
Bab 2: Pembagian fakultas-fakultas insani pertama dan definisi jiwa secara umum.
Bab 3: Tidak ada fakultas jiwa yang berasal dari percampuran empat unsur, tetapi datang padanya dari luar.
Bab 4: Penjelasan pendapat tentang fakultas-fakultas nabati dan kebutuhan terhadap masing-masing.
Bab 5: Penjelasan pendpat mengenai fakultas-fakultas hewani dan kebutuhan terhadap masing-masing.

Bab 6: Penjelasan pendapat tentang indera eksternal, tatacara persep sinya, dan perbedaan tentang cara penglihatan.

Bab 7: Penjelasan pendapat indera internal dan daya motif pada badan.

Bab 8: Jiwa insani dari tingkat permulaan hingga tingkat kesempur naannya.

Bab 9: Pembebaran bukti demonstratif tentang hakikat jiwa rasional (*nafs nāthiqah*) menurut metode para ahli logika.

Bab10: Penegakan argumentasi mengenai keberadaan substansi rasional yang terpisah dari fisik, kedudukan fakultas-fakultas rasional sebagai sumber dan seperti cahaya bagi penglihatan, dan penjelasan bahwa jiwa-jiwa rasional kekal menyatu setelah kematian badan, terhindar dari kerusakan dan perubahan, yang disebut akal universal.

1
FAKULTAS-FAKULTAS INSANI TENTANG KEADAAN POTENSI JIWA

Siapa yang menjelaskan sifat sesuatu sebelum meneliti lalu secara tiba-tiba menegaskan "keituan" (*inniyyah*)-nya, oleh sebagian ahli filosof, orang itu dianggap sebagai yang tersesat dari argumentasi yang logis. Oleh karena itu, terlebih dahulu kita harus memusatkan pikiran dalam menegaskan keberadaan fakultas-fakultas insani sebelum mulai mendefinisikannya masing-masing-, dan menjelaskan pendapat tentangnya.

Hal yang paling khusus dari fakultas-fakultas insani ada dua, yaitu stimulasi (*tahrīk*) dan persepsi (*idrāk*). Kami harus menjelaskan bahwa pada setiap fisik yang bergerak terdapat penyebab yang menggerakkan. Maka, menjadi jelas bagi kita bahwa pada fisik-fisik yang bergerak dengan gerakan-gerakan tambahan atas gerakan-gerakan alami, seperti benda berat yang jatuh atau benda ringan yang naik. memiliki penyebab-penyebab yang menggerakkan, yang kami sebut jiwa atau fakultas-fakultas insani. Kemudian kami juga harus menjelaskan bahwa sebagian betapapun suatu fisik dapat mempersepsi, maka hubungan persepsinya dengannya tidak akan benar kecuali karena fakultas-fakultas di dalamnya memungkinkan persepsi itu. Marilah kita memulai dan kami katakan:

Suatu hal yang tidak diragukan akal adalah bahwa suatu benda yang bersatu pada sesuatu tetapi berpisah pada sesuatu yang lain, dan yang bersatu itu tidak berpisah. Seluruh fisik didapati bersatu sebagai fisik.

Setelah itu, seluruh fisik tersebut didapati berpisah sebagai yang bergerak. Jika tidak demikian, tidak ada eksistensi bagi esensi diam, bahkan tidak ada gerakan kecuali dalam dimensi melingkar. Itu karena gerakan-gerakan lurus dari segi bentuknya telah diputuskan tidak akan berlangsung kecuali dari satu posisi ke posisi yang lain. Jadi, jelas bahwa fisik-fisik tidak akan disebut bergerak karena merupakan fisik, tetapi karena penyebab-penyebab tambahan atas kefisikannya yang darinya muncul gerakan-gerakannnya seperti kemunculan pengaruh (atsar) dari sesuatu yang memberi pengaruh (*mu'atstssir*).

Jika hal ini telah menjadi jelas bagi kami, maka kami katakan:

Dari fisik-fisik yang muncul dari empat unsur yang bergerak bukan tanpa paksaan, kami menemukan dua jenis gerakan yang berbeda di antara keduanya. *Pertama*, unsurnya tetap karena kekuatan salah organnya menguasainya, dan tuntutan organ tersebut untuk menggerakannya ke tempat yang diciptakan untuknya secara alamiah. Misalnya, gerakan manusia menurut sifat dasar unsur yang berat dan condong ke bawah. Jenis gerakan ini hanya mengarah ke satu arah dan satu konteks. *Kedua*, berbeda dengan kebutuhan unsurnya yang bisa berupa (1) diam pada posisi alami ketika berhubungan dengan unsurnya, seperti seseorang menggerakkan badannya ke tempat menetap alaminya, yaitu permukaan tanah; (2) gerakan menuju posisi alami ketika berpisah dari unsurnya, seperti unggas yang menggerakan tubuhnya yang berat ke ketinggian di angkasa. Maka jelaslah bahwa kedua gerakan itu memiliki dua penyebab yang berbeda, yang satu disebut alami (*thabī'iyyah*) dan yang lain disebut jiwa atau fakultas jiwa, sehingga dari sisi gerakan, benarlah keberadaan fakultas-fakultas jiwa.

Sementara itu, dari sisi persepsi, fisik-fisik itu ada bersama sebagai fisik dan terpisah sebagai yang mempersepsi. Maka dengan pengaturan pertama, jelas bahwa persepsi tidak akan terpisah dari fisik dengan sendirinya, dengan dengan fakultsa-fakults yang terkandung di dalamnya.

Dengan penjelasan ini, telah menjadi jelas bahwa fakultas-fakults jiwa memiliki eksistensi. Itulah yang ingin kami jelaskan.[]

2
PEMBAGIAN FAKULTAS-FAKUTLAS JIWA DAN PEMBAGIAN DEFINISI DEFINISI JIWA SECARA MUTLAK

Telah kami jelaskan bahwa di antara sesuatu ada yang bersatu pada sesuatu dan berpisah pada yang lain, dan yang bersama padanya tidak berpisah padanya. Kemudian, kami menemukan bahwa fisik-fisik kompleks yang berjiwa bersatu pada kedua penggerakan dan persepsi khususnya. Fisik-fisik itu bersatu dalam peng-gerakan, karena seluruhnya telah bersatu dalam hal bahwa ia bergerak dalam kuantitas gerakan pertumbuhan, dan terpisah karena sebagiannya bergerak bersama gerakan-gerakan leluasa menurut kehendak, dan sebagian lain tidak bergerak, seperti tumbuh-tumbuhan. Hal yang sama berlaku pada fisik-fisik hewani yang telah bersatu sebagai yang mempersepsi dengan sejenis persepsi indriawi. Kemudian fisik-fisik terpisah karena sebagian, di samping mempersepsi secara indriawi, mempersepsi dengan persepsi rasional, sedangkan sebagian lain tidak memiliki persepsi rasional, keledai dan kuda.

Kemudian kami menemukan daya stimulasi yang lebih umum dari daya persepsi, karena kami temukan bahwa tumbuhan tidak memilikinya. Maka, kami membuktikan bahwa fakultas yang ada di dalamnya adalah milik hewan bersama tumbuhan secara bersama lebih umum daripada fakultas perseptif dan fakultas motif yang terdapat pada hewan. Masing-masing dari kedua fakultas itu itu lebih umum daripada fakultas rasional yang dimiliki manusia. Maka, kami menyimpulkan bahwa

menurut keumuman dan kekhususan, fakultas-fakultas jiwa memiliki tiga tingkatan, yaitu (1) dikenal sebagai fakultas nabati karena sama-sama dimiliki oleh hewan dan tumbuhan; (2) dikenal sebagai fakultas hewani; 3) dikenal sebagai fakultas rasional. Jadi, pembagian-pembagian pertama jiwa menurut fakultas-fakultasnya ada tiga.

Adapun pembahasan tentang definisi jiwa universal (*al-nafs al-kulliyyah*) akan menjadi jelas seperti apa yang akan kami katakan:

Sudah jelas bahwa setiap fisik alami tersusun dari materi (*hayūlā*) dan bentuk (*shūrah*). Salah satu karakteristik materi adalah karenanya fisik alami terpengaruh sendiri, karena pedang tidak memotong dengan besinya, tetapi dengan ketajamannya yang merupakan bentuk (*shūrah*)-nya; dan pedang itu tumpul adalah karena besinya, bukan karena ketajamannya. Termasuk di antaranya adalah fisik-fisik tidak terpisah karena materi (*hayūlā*), karena tanah berbeda dari air bukan karena materinya, tetapi karena bentuknya. Termasuk juga fisik-fisik alami tidak memperoleh esensi khususnya kecuali secara potensial, karena kemanusiaan seseorang secara aktual tidak diperoleh dari empat unsur kecuali secara potensial. Adapun karakteristik bentuk (*shūrah*) adalah bahwa dengannya fisik-fisik menjalankan aktivitasnya, karena pedang tidak memotong dengan besinya tetapi dengan ketajamannya; bahwa fisik-fisik itu hanya berbeda karena genusnya, yaitu bentuk, karena tanah tidak berbeda dari air kecuali karena bentuknya, sedangkan materinya tidak berbeda; dan bahwa fisik-fisik alami hanya memperoleh esensinya secara aktual dari bentuk, karena kemanusiaan seseorang secara aktual adalah dengan bentuknya, bukan dengan materinya dari empat unsur.

Marilah kita lanjutkan sebentar. Maka, kami katakan:

Fisik hidup adalah fisik kompleks alami yang berbeda dari fisik yang mati karena jiwanya, bukan karena badannya. Fisik hidup melakukan aktivitas-aktivits kehidupan dengan jiwanya, bukan dengan badannya, yang hidup dengan jiwanya, bukan dengan badannya, dan jiwanya ada di dalamnya. Apa pun yang ada dalam sesuatu yang merupakan bentuknya adalah bentuknya. Jadi, jiwa adalah bentuk, dan bentuk-bentuk adalah kesempurnaan, karena dengannya identitas segala sesuatu

menjadi sempurna. Maka jiwa pun adalah kesempurnaan.

Kesempurnaan-kesempurnaan itu adalah dua macam, yaitu *pertama*, yang menjadi prinsip-prinsip aktivitas dan pengaruh, yaitu *pertama*, sumber tindakan dan pengaruh, dan *kedua*, pemilik tindakan dan pengaruh. Yang pertama adalah sumber dan yang kedua adalah tindakan dan pengaruh. Jiwa merupakan kesempurnaan pertama karena merupakan sumber, yang tidak berasal dari sumber. Kesempurnaan-kesempurnaan di antaranya adalah yang menjadi milik fisik dan yang menjadi milik substansi bukan fisik. Maka jiwa merupakan kesempurnaan pertama fisik.

Fisik-fisik itu di antaranya adalah buatan dan ada yang alami. Jiwa bukan kesepurnaan fisik buatan, tetapi ia adalah kesempurnaan pertama fisik alami. Fisik-fisik alami di antaranya ada yang melakukan tindakan-tindakannya dengan alat dan ada juga yang melakukan tindakan-tindakannya tanpa alat, seperti fisik-fisik sederhana dan aktif dengan dominasi fakultas-fakultas sederhana.

Jika mau, dapat kami katakan:

Di antara fisik-fisik alami ada yang berfungsi memunculkan aktivitas-aktivitas kehidupan dari esensinya, dan ada yang tidak berfungsi seperti itu. Kemudian, jiwa bukan kesempurnaan bagi dua bagian terakhir dari masing-masing kedua sisi. Jadi, definisinya yang sempurna adalah dikatakan: Jiwa adalah kesempurnaan pertama fisik mekanik (dengan alat).

Jika mau, dapat juga kami katakan:

Kesempurnaan pertama fisik alami memiliki kehidupan secara potensial, yakni merupakan sumber aktivitas-aktivitas kehidupan secara potensial.

Dengan demikian, kami telah membagi jiwa dan memberikan definisinya. Ini-lah yang ingin kami jelaskan.[]

3
Fakultas-fakultas Jiwa Tidak Muncul dari Percampuran yang Baru Melainkan Berasal dari Luar

Berbagai objek, betapapun kompleks dan dalam komposisi itu dihasilkan bentuk (*shūrah*), tidak luput dari dua hal, yaitu cenderung pada suatu bentuk dari objek-objek yang sederhana atau tidak cenderung ke situ. Jika tidak cenderung ke situ, maka bisa berarti dua hal, yaitu (1) berbagai objek itu berasal dari sejumlah bentuk hal-hal yang sederhana menurut perbedaan objek-objek yang sama; atau (2) tidak cenderung pada suatu bentuk objek-objek yang sederhana, tetapi merupakan bentuk pelengkap pada tuntutan bentuk-bentuk dari objek-objek yang sederhana menurut kesederhanaannya dan menurut komposisinya.

Contoh bagian pertama adalah rasa yang lebih cenderung ke pahit pada komposisi kecut yang dominan dan madu yang dikalahkan. Contoh bagian kedua adalah warna agak gelap yang muncul karena perpaduan warna putih dan hitam dengan komposisi yang seimbang. Contoh bagian ketiga adalah tulisan pada cincin yang terbuat dari lempung yang merupakan perpaduan unsur tanah yang kering dan air yang cair. Telah diketahui bahwa tulisan yang ada pada tanah lempung itu bukanlah tuntutan bentuk dari objek-objek sederhana, baik dari sudut pandang

komposisi maupun dari sudut pandang objek-objek yang sederhana.

Diketahui pula bahwa jika bagian pertama berada di antara objek-objek sederhana dengan bentuk-bentuk yang berlawanan, bukan menurut percampuran, tetapi menurut perpaduan, maka lawan-lawan yang dikalahkan tidak memiliki eksistensi, baik pada esensinya maupun pada pengaruh-pengaruh yang dikhususkan baginya, karena tidak mungkin ada dua objek yang berlawanan dalam satu wadah sekaligus. Bahkan, tujuan dari pengaruh-pengaruhnya adalah melepaskan kekurangan dengan kekuatan objek yang dominan saja. Diketahui juga bahwa bagian kedua, andaikan ada, menyebabkan kesetaraan dan kesamaan dalam tuntutan aktif dan tuntutan pasif bentuk-bentuk dari objek-objek sederhana. Diketahui juga bahwa bagian ketiga, jika memang ada, tidak berasal dari esensi komposisi, karena ia tidak memiliki peranan, baik menurut bentuknya yang sederhana maupun bentuknya yang kompleks. Jadi, ia diperoleh dari luar.

Jika kita mengajukan prinsip-prinsip ini, maka kita mesti mendalami objek pembahasan kita. Maka kami katakan:

Jiwa hanya ada pada fisik-fisik kompleks yang bentuk-bentuknya bertentangan. Kemunculannya pada fisik-fisik itu tidak luput dari salah satu dari tiga macam bagian tadi, tetapi bukan dari bagian pertama. Jika tidak, maka ia adalah panas, dingin, kering dan basah. Pada yang mana pun ada ketidaksempurnaan. Bagaimana salah satu dari fakultas-fakultas ini siap memunculkan aktivitas-aktivitas kejiwaan dari dirinya padahal ada ketidaksempurnaan dalam komposisi, dan sibuk dalam kondisi kesempurnaan dan kekuatannya? Bahkan, mengapa suatu bagian darinya hanya bergerak ke satu arah? Mengapa mesti ada tuntutan penghalang padahal ada gerakan-gerakan kejiwaan, sehingga menimbulkan apa yang disebut kelelahan, karena pengaruh sesuatu pada dirinya tidak ada penghalang?

Ia juga tidak termasuk ke dalam bagian kedua, karena keberadaan bagian kedua adalah mustahil. Itu karena betapapun unsur-unsur tersusun dengan kekuatan yang sama, hal itu menyebabkan batalnya seluruh efek yang dinisbatkan pada masing-masing unsur. Jika ia tidak

membentuk komposisi, maka ia tidak akan bergerak baik ke arah atas—jika tidak, maka panas menjadi dominan dan dingin dikalahkan—maupun ke arah bawah—jika tidak, maka dingin menjadi dominan dan panas dikalahkan. Bahkan, ia tidak akan diam di salah satu dari empat unsur ini. Jika tidak, maka di situ adalah karakter yang menarik padanya.

Ada yang berpendapat bahwa seluruhnya sama dalam hal dominan dan terkalahkan. Ini tidak benar. Jadi, fisik ini tidak diam dan tidak pula bergerak. Setiap fisik yang diliputi oleh fisik yang lain bisa diam dan juga bisa bergerak. Ini juga tidak benar. Apa saja yang mengarah pada ketidakbenaran merupakan ketidakbenaran. Maka kami katakan: kemungkinan unsur-unsur ini tersusun dari fakultas-fakultas yang sama adalah tidak benar. Maka, kebalikannya, yaitu kami katakan: "hal itu terhalang" adalah tidak benar. Jadi, adanya jiwa tidak melalui bagian kedua. Ada juga yang berpendapat bahwa apa yang ada melalui bagian ketiga, ia diperoleh dari luar. Maka jiwa diperoleh dari luar. Inilah yang ingin kami jelaskan.[]

4
FAKULTAS-FAKULTAS NABATI DAN KEBUTUHAN TERHADAPNYA

Fisik-fisik yang bernafas, yakni yang berjiwa—jika dilihat dari sisi fakultas-fakultas na-batinya—didapati bersatu dalam makan tetapi terpisah dalam pertumbuhan dan reproduksi. Itu karena di antara makhluk yang makan ada yang tidak tumbuh, seperti substansi hidup yang telah mencapai kesempurnaan dalam pertumbuhannya, atau yang menurun dengan layu. Tetapi setiap makhluk yang tumbuh membutuhkan makan, karena di antara makhluk yang makan ada yang tidak bereproduksi, seperti biji yang belum dipanen dan hewan yang tidak berindera. Tetapi setiap yang bereproduksi sudah pasti telah mencapai kemajuan dalam hal makan, dan kondisi reproduksi tidak luput dari makan.

Kemudian kami mendapatinya, setelah bersatu dalam makan seperti bersatu dalam pertumbuhan, terpisah dalam reproduksi, karena di antara makhluk yang tumbuh ada yang tidak bereproduksi, seperti hewan yang tidak berindera dan cacing. Tetapi setiap yang bereproduksi telah mencapai kemajuan dalam pertumbuhan, dan kondisi reproduksi tidak luput dari pertumbuhan.

Dengan demikian, fakultas-fakultas nabati ada tiga, yaitu yang makan, yang tumbuh, dan yang bereproduksi. Yang makan ibarat permulaan, yang bereproduksi ibarat tujuan, dan yang tumbuh perantara yang menghubungkan antara permulaan dan tujuan.

Fisik yang berjiwa sangat membutuhkan tiga fakultas tersebut, karena ketika perintah Ilahi disampaikan pada alam dengan tugas untuk menciptakan kehidupan yang tersusun dari empat unsur untuk suatu hikmah yang dituntutnya. Alam sendiri tidak mampu menciptakan fisik yang berjiwa sekaligus, tetapi dengan pertumbuhan sedikit demi sedikit. Substansi yang kompleks merupakan komposisi hidup yang bisa terurai dan mengalir karena tabiatnya, dan komposisi dari unsur-unsur yang berlawanan tidak mungkin bertahan lama hingga mencapai maksudnya. Alam membutuhkan suatu daya yang dengannya alam mampu menciptakan fisik hidup dengan pertumbuhan lalu diberi pertolongan Ilahi dengan daya tumbuh. Dalam hal ini, alam juga membutuhkan suatu daya yang dengannya ia mampu menjaga ukuran fisik yang bernapas untuk menutupi celah yang terurai lalu diberi pertolongan Ilahi dengan kemampuan makan. Alam juga membutuhkan suatu daya yang menyiapkan bagi fisik hidup alami suatu bagian untuk dijadikan anak, sehingga ketika terjadi kerusakan pada fisik tersebut, anak itu menggantikan dirinya. Dengan demikian, ia dapat melestarikan spesiesnya. Maka, ia pun diberi pertolongan Ilahi dengan daya reproduksi.

Mesti dipahami bahwa daya tumbuh, jika didapati dari aspek yang telah kami sebutkan, mengiringi daya makan, dan daya reproduksi mengiringi daya tumbuh. Fungsi ketiga daya itu adalah dominasinya dalam menciptakan fisik hidup dan memeliharanya dengan aktivitas khususnya. Hal pertama menguasai materi yang telah siap menerima kehidupan adalah daya reproduksi, karena ia membungkus materi terlebih dahulu dengan bentuk tujuan dengan pelayanan kepada daya tumbuh dan daya makan. Jika di dalamnya dihasilkan kesempurnaan bentuk, maka kekuasaan diserahkan kepada daya tumbuh, sehingga daya tumbuh menguasainya dengan pelayanan makan dan gerakan—sambil menjaga bentuknya—menurut keselarasan tiga tingkatan, yaitu panjang, lebar dan kedalaman, sebagai gerakan pertumbuhan ke tujuan pertumbuhan yang dimaksud, lalu berhenti dan menguasai materi daya makan.

Daya reproduksi dilayani tanpa melayani, sedangkan terhadap daya

maka, ia melayani tanpa dilayani. Daya tumbuh dilayani di satu sisi, dan melayani di sisi lain. Daya makan, walaupun tidak ditemukan dilayani dalam fakultas-fakultas jiwa, ia telah menggunakan empat daya dari fakultas alami, yaitu daya tarik, daya tahan, daya cerna dan daya dorong.

Selain itu, yang dimaksud dalam pencitraan (*tashwîr*) adalah memperoleh bentuk dalam materi menurut keadaan yang dikehendaki, bukan menghasilkan pertumbuhan dan makan, karena keduanya hanya dibutuhkan untuk menghasilkan bentuk yang dimaksud, bukan sebaliknya. Demikian juga tujuan pada empat daya, yaitu daya reproduksi, tanpa daya -tumbuh dan daya makan. Jadi, daya reproduksi didahului oleh penyebab final. Hanya kepada Allah kita memohon pertolongan.[]

5
FAKULTAS-FAKULTAS HEWANI DAN KEBUTUHAN TERHADAPNYA

Menurutku, setiap hewan yang berindera melakukan suatu jenis gerakan atas kehendak. Setiap hewan yang melakukan suatu gerakan atas kehendak, merupakan hewan yang ber-indera. Itu karena indera pada sesuatu yang tidak bergerak atas kehendak tidak berfungsi. Ketiadaan indera pada sesuatu yang bergerak adalah kebinasaan.

Alam—tanpa disertai pertolongan Ilahi—tidak mendatangkan sesuatu yang sia-sia atau yang binasa pada sesuatu; tidak mencegah bahaya dan tidak juga mendatangkan faedah. Mungkin saja seseorang menyanggah kami dan berkata:

> Kerang memiliki indera tetapi tidak bergerak atas kehendak. Tetapi sanggahan ini akan segera hilang melalui pengalaman, karena walaupun kerang tidak melakukan suatu gerakan mekanik dari tempatnya atas kehendak, ia kadang-kadang mengerut dan mengembang di dalam rumahnya, seperti yang kita saksikan dengan mata kepala sendiri. Saya sudah mengujinya beberapa kali. Saya membalikkan kerang terlentang sehingga tempat untuk menarik makanannya menjauh dari tanah. Ia terus-menerus bergerak-gerak hingga kembali sehingga mengetahui suatu kondisi yang memudahkannya menyerap air dari tanah yang hangat.

Ketika hal ini telah menjadi jelas bagi kami, kami pun mengatakan bahwa ketika hikmah Ilahi menuntut hewan yang bergerak atas kehendak tersusun dari empat unsur (air, api, tanah dan udara) tidak merasa aman dari bahaya di tempat-tempat yang didatanginya ketika bergerak, ia pun diperkuat dengan daya peraba sehingga bisa menjauh dari tempat yang tidak cocok itu dan menuju ke tempat yang cocok. Ketika hewan lain yang sama membutuhkan makan dengan kekuatannya mendapatkan makanannya melalui suatu jenis kehendak, dan ada yang cocok baginya, maka ia diperkuat dengan daya perasa. Kedua daya ini memiliki manfaat yang sangat penting dalam kehidupannya, sedangkan daya-daya yang lain memiliki manfaat yang kurang penting.

Setelah daya perasa, yang sangat dibutuhkan adalah daya penciuman, karena aroma menuntun pada makanan yang cocok baginya. Hewan harus makan, dan makanannya hanya bisa diperoleh dengan usaha, maka pertolongan Ilahi mengharuskan pemberian daya penciuman pada kebanyakan hewan.

Setelah daya penciuman adalah daya penglihatan. Aspek manfaatnya adalah ketika hewan yang bergerak atas kehendak bergerak ke tempat-tempat pembakaran dan dari tempat-tempat seperti puncak-puncak bukit dan tepi-tepi laut yang membahayakannya. Maka pertolongan Ilahi mengharuskan pemberian daya penglihatan pada kebanyakan hewan.

Setelah daya penglihatan adalah daya pendengaran. Aspek manfaatnya adalah sesuatu yang berbahaya dan sesuatu yang bermanfaat kadang-kadang dikenali dengan suara atau bunyi khasnya. Maka pertolongan Ilahi mengharuskan pemberian daya pendengaran pada kebanyakan hewan. Namun, manfaat daya ini pada jenis hewan yang bersuara hampir mengungguli tiga daya sebelumnya. Inilah aspek manfaat panca indera.

Ketika pengetahuan yang cocok dan yang tidak cocok sering diperoleh hanya dengan pengalaman, maka pertolongan Ilahi mengharuskan pemberian indera bersama, yakni daya pencitraan pada hewan yang berfungsi untuk merekam bentuk-bentuk yang terindera, daya ingat

untuk mengingat makna-makna yang dipersepsi dari bentuk-bentuk yang terindera, daya imajinatif untuk mengembalikan sesuatu yang terhapus dari ingatan melalui suatu jenis gerakan, dan daya estimasi untuk mengetahui mana yang sahih dan mana yang tidak sahih dari apa yang disimpulkan imajinasi melalui suatu jenis praduga mengembalikannya pada ingatan.

Adapun aspek kebutuhan pada daya peng-gerak adalah karena ketika keadaan hewan tidak seperti keadaan tumbuhan dalam mendapatkan makanan yang berguna dan menghindari bahaya, tetapi dengan suatu bentuk usaha, maka ia membutuhkan daya gerak untuk menarik manfaat dan menghindari bahaya. Jadi, semua daya pada hewan ada yang berupa daya persepsi dan ada penggerak. Daya penggerak adalah daya kerinduan, yaitu bisa berupa penggerak untuk mencari sesuatu yang dipilih secara hewani, yaitu daya syahwat, dan bisa juga berupa penggerak menuju penolakan sesuatu yang tidak disukai secara hewani, yaitu daya amarah. Sementara itu, daya persepsi bisa yang bersifat lahiriah (eksternal) seperti panca indera, dan bisa juga yang bersifat batiniah (internal) seperti daya persepsi, daya imajinasi, daya estimasi dan daya pengingatan. Daya penggerak tidak menggerakkan sesuatu kecuali setelah ada isyarat pasti dari daya estimasi dengan penggunaan fakultas imajinasi.

Daya penggerak pada hewan yang tidak berakal sangat penting. Itu karena ia tidak diberi daya penggerak untuk mendapatkan sebab-sebab indera dan imajinasi, tetapi ia diberi daya indera dan imajinasi untuk mendapatkan sebab-sebab gerakan. Adapun spesies berakal sebaliknya, karena ia diberi daya gerak agar memungkinkannya memperbaiki jiwa ber-akal dan memahami, bukan sebaliknya.

Daya penggerak pada hewan yang tidak berakal adalah seperti seorang komandan yang dilayani, panca indera ibarat mata-mata yang disebar, daya pencitraan ibarat kurir komandan tempat merujuk para mata-mata, daya imajinasi ibarat penghubung an-tara perdana menteri dan kurir, daya estimasi ibarat perdana menteri, dan daya pengingat ibarat penyimpan rahasia.

Benda-benda angkasa dan tumbuhan tidak diberi fakultas sensasi dan imajinasi, walaupun masing-masing memiliki jiwa dan kehidupan; benda-benda angkasa karena ketinggiannya dan tumbuhan karena kerendahannya.[]

6
PANCAINDERA DAN CARA PENGINDERAANNYA

Para filosof berbeda pendapat mengenai cara penginderaan daya penglihatan. Sebagian mereka mengatakan bahwa daya ini mempersepsi dengan cahaya yang muncul dari mata sehingga bertemu dengan objek yang diindera. Ini adalah pendapat Plato.

Sebagian lain berpendapat bahwa esensi daya yang mengonsepsi bertemu dengan objek yang dilihat. Kelompok lain berpendapat bahwa persepsi penglihatan adalah tercetaknya bayangan objek yang dilihat pada cairan beku mata di pertengahan bagian yang tipis ketika cahaya mengenainya seperti tercetaknya bayangan pada cermin. Sekiranya cermin itu memiliki daya penglihatan, niscaya ia dapat mempersepsi apa yang terpantul padanya. Inilah pendapat Aristoteles, dan merupakan pendapat yang benar.

Adapun kekeliruan pendapat Plato sudah jelas, karena sekiranya cahaya keluar dari mata dan bertemu dengan objek yang diindera, tentu penglihatan tidak membutuhkan cahaya dari luar dan dapat melihat dalam kegelapan. Bahkan, penglihatan dapat menyinari udara saat ia keluar dalam kegelapan. Namun, cahaya ini tidak luput dari beberapa hal, yaitu (1) hanya bergantung pada mata, sehingga pendapat Plato mengenai keluarnya cahaya dari mata adalah mustahil; (2) bergantung pada fisik di luar fisik mata, karena ia harus memiliki pembawa dan karena cahaya merupakan kualitas aksidental. Fisik itu sendiri bias kemungkin-

an terhalang dari mata, sehingga mata tidak dapat melihat keseluruhan objek yang berada di bawah langit cerah, karena fisik tidak dapat berfungsi jika terhalang oleh fisik yang lain, kecua-li jika fisik itu berpindah dari tempatnya semula.

Mungkin perbedaan paham ini timbul berkaitan dengan ruang kosong, karena Plato menolak sama sekali adanya ruang kosong itu. Namun, jika kita berlapang dada menerima adanya ruang kosong itu, maka fisik di luar mata hanya menembus fisik air pada beberapa celah kosongnya, bukan bukan pada keseluruhannya. Makan menurut pendapat ini, mata hanya bisa melihat beberapa objek yang ada di bawah permukaan air tersebut. Bisa juga ruang kosong itu berupa fisik pertengahan antara subjek yang melihat dan objek yang dilihat, sehingga cahaya dari luar mata berperan terhadapnya. Namun, ini adalah pendapat yang tidak benar. Itu karena setiap sesuatu yang berada di dekat sumbernya akan lebih kuat, apalagi cahaya. Maka dari situ, mesti fisik yang dilihat itu ketika didekatkan ke mata dalam kedekatan tertentu, maka persepsi ketika itu menjadi lebih kuat. jadi, jika kita menghilangkan fisik perantara itu, maka mata akan mempersepsi obyjek yang diinderanya. Fisik perantara yang membawa cahaya tidak dibutuhkan lagi, kecuali atas kesepakatan. Ketika itu, penglihatan tidak membutuhkan keluarnya cahaya. Ini keliru. Dengan demikian, pendapat Plato dinilai tidak benar.

Adapun orang-orang yang berpendapat bahwa yang mempersepsi dalam penglihatan adalah daya konseptual sendiri dengan tercetaknya bentuk yang dirindera padanya. Mereka menjadikan yang tidak ada menjadi seolah-olah ada, karena daya konseptual kadang-kadang menciptakan bentuk yang diindera padahal objek yang diindera itu tidak ada. Ketika itu, makhluk tersebut tidak disebut melihat, tetapi disebut berimajinasi dan mengingat. Namun, mereka telah melakukan kesalahan yang lebih besar, karena mereka menjadikan penciptaan dan penyusunannya sia-sia dan tidak berguna serta tidak dibutuhkan dalam penginderaan dengan penglihatan, karena daya konseptual bertemu langsung dengan objek-objek yang diindera, dan fisik cukup sebagai penyedia alat.

Dengan demikian, pendapat yang benar adalah bahwa bayangan objek merentang pada benda tipis jika merupakan benda tipis secara aktual ketika cahaya disorotkan padanya sehingga hanya muncul pada fisik bening yang bisa menerimanya, seperti cermin. Pada mata terdapat cairan beku tempat tercetaknya bentuk objek-objek seperti yang tercetak pada cermin, dan di situ terdapat daya penglihatan. Maka jika objek tercetak padanya, daya penglihatan akan mempersepsinya. Obyek-objek penglihatan pada hakikatnya adalah warna-warna.

Sementara itu, daya pendengaran hanya mendengar bunyi atau suara. Bunyi adalah gerakan udara yang diindera oleh telinga ketika tergabungnya dua fisik yang halus dengan cepat, bergetarnya udara di antaranya keduanya dan mengenai telinga, dan digerakkannya udara yang ada di dalam alat pendengaran. Itu karena apabila udara menggerakkan alat pendengaran dan menjadikan getarannya berpe-nga-ruh pada saraf pendengaran, maka daya pendengaran akan mempersepsinya menurut bentuknya.

Dalam hal ini, kekerasan disyaratkan semata-mata karena udara tidak terlepas dari dua fisik yang lembek tetapi tersebar di sela-selanya. Kehalusan disyaratkan semata-mata karena seluruh udara tidak terlepaskan dengan kuat dari fisik-fisik yang tidak halus, tetapi tertahan di dalam celah-celahnya. Penggabungan yang cepat disyaratkan semata-mata karena jika lamban, maka udara tidak terlepaskan dengan kuat. Gema dihasilkan karena udara yang terlepaskan dari dua benda yang bertumbukan mengenai fisik lain yang keras dan lebar atau yang berongga dan berisi udara karena udara yang ada di dalamnya tercegah dari menembus udara yang dilepaskan dan mengenai telinga setelah yang pertama dalam bentuk seperti yang pertama.

Daya penciuman mencium aroma-aroma ketika menghirup udara yang datang dari fisik yang memiliki aroma tersebut, sebagaimana fisik itu menerima panas dari fisik yang panas. Itu karena jika hewan menghirup udara seperti ini ke hidungnya sehingga udara tersebut menyentuh bagian depan otak dan saraf tersebut mengubahnya menjadi aroma, maka daya penciuman akan mempersepsinya.

Rasa akan dihasilkan semata-mata ketika cairan pada alat pengecap, yaitu lidah, mengenai rasa yang datang dan alat tersebut menerima rasa itu. Maka daya perasa akan mempersepsi apa yang muncul pada alat tersebut.

Perabaan akan dihasilkan semata-mata ketika alat menerima kualitas objek yang diraba, dan daya perabaan akan mempersepsi apa yang muncul pada alat tersebut.

Semua objek indera sederhana yang utama dan orisinal ada delapan pasang. Jika kita mengurainya menjadi satuan ganjil, maka ada 16 objek. Berikut perinciannya:

Obyek perabaan ada empat pasang, yaitu (1) panas dan dingin, (2) basah dan kering, (3) kasar dan halus, dan (4) padat dan cair. Sementara itu, empat indera yang lain masing-masing memiliki satu pa-sang objek. Penciuman memiliki satu pasang objek, yaitu aroma harum dan busuk; pengecapan memiliki satu pasang objek, yaitu manis dan pahit; pendengaran memiliki satu pasang objek, yaitu suara keras dan lembut; dan penglihatan memiliki satu pasang objek, yaitu putih dan hitam. Objek-objek indera yang lain tersusun dari objek-objek sederhana ini dan pertengahan di antara masing-masing pasangan, seperti abu-abu adalah di antara putih dan hitam, dan hangat adalah di antara panas dan dingin. Semua objek indera hanya diindera dengan jenis penggabungan, pemisahan, penyempitan dan perenggangan, kecuali suara karena hanya dapat diindera dengan pemisahan.

Panas diindera dengan pemisahan, dingin diindera dengan penggabungan, basah diindera dengan perenggangan, kering diindera dengan penyempitan, kasar diindera dengan pemisahan, halus diindera dengan perenggangan, keras diindera dengan penolakan yang merupakan jenis dari penggabungan dan penyempitan, lembut diindera dengan dorongan yang tidak luput dari perenggangan dan pemisahan, manis diindera dengan perenggangan yang tidak disertai pemisahan, pahit diindera dengan pemisahan dan penyempitan, aroma harum diindera dengan perenggangan pemuaian yang tidak disertai pemisahan, aroma busuk diindera dengan pemisahan dan penyempitan, putih

diindera dengan pemisahan, dan hitam diindera dengan penggabungan.

Entitas pertengahan di antara daya-daya penginderaan dan bentuk-bentuk yang diindera luput dari bentuk objek-objek yang di-indera sendiri. Jika tidak, maka mustahil ia menjadi pertengahan karena bentuk-bentuknya ketika itu adalah yang melalaikan daya itu dari mengindera yang lain. Keterlepasan da-ri objek-objek yang diindera bisa karena luput secara mutlak dan bisa juga karena keseimbangannya seperti keseimbangan kualitas-kualitas yang disentuh, seperti daging yang merupakan pertengah antara daya peraba dan kualitas yang disentuh, sedangkan daging pasti tersusun dari kualitas-kualitas yang disentuh, tetapi keseimbangan menghilangkan kualitas tersebut. Bagian pertama adalah luputnya udara, air dan perantara-perantara penglihatan yang lain dari warna, seperti luputnya air yang merupakan prantara pengecapan dari rasa, dan seperti tenangnya udara yang merupakan perantara pendengaran dan luputnya dari gerakan. Masing-masing daya ini, jika diteliti, hanya mempersepsi dengan penyerupaan dengan objek yang diindera. Bahkan, masing-masing hanya mempersepsi bentuk yang tercetak padanya dri objek yang diindera, dan demikian pula daya-daya yang lain.

Obyek-objek indera yang kuat dan sulit, seperti suara yang keras, bau yang menyengat, cahaya yang menyilaukan, dan kilat, jika berulang mengenai alat itu, maka akan merusak atau melemahkannya.

Masing-masing dari pancaindera mempersepsi dengan perantaraan pengindera yang hakiki lima hal yang lain, yaitu bentuk, bilangan, besaran, gerakan dan diam. Persepsi oleh indera penglihatan, perabaan dan pengecapan terhadap lima hal itu sudah jelas. Adapun persepsi oleh indera pendengar-an; menurut perbedaan kuantitas bunyi adalah dua sumber bunyi, dengan dayanya adalah besaran dua fisik yang saling bergabung, dan menurut jenis perbedaan dan ketetapannya adalah gerak dan diam; dan menurut cakupannya terhadap sumber bunyi yang padat dan sumber bunyi yang berongga adalah sejenis bentuk.

Adapun penciuman, menurut perbedaan arah aroma yang datang

padanya dan perbedaan kualitasnya, mengenal sejumlah objek yang tercium, besarnnya menurut kadar kuantitas, serta gerak dan diamnya menurut dekat dan jauh serta perbedaan dan ketetapan; dan bentuknya menurut aspek-aspek kedatangan aromanya dari satu fisik. Namun, hal ini dalam daya ini lemah sekali pada manusia karena kelemahannya pada mereka.[]

7
INDERA-INDERA INTERNAL

Tidak ada satu pun dari indera-indera eksternal yang menggabungkan antara persepsi warna, aroma dan kelembutan. Barangkali, kita pernah menemukan sebuah fisik berwarna kuning dan kita mempersepsinya bahwa itu adalah madu yang manis, beraroma harum dan cair, padahal kita tidak mengecap, mencium dan menyentuhnya. Maka jelaslah bahwa kita memiliki suatu daya yang padanya terkumpul persepsi-persepsi empat indera, dan seluruhnya berada pada satu bentuk. Sekiranya semua itu tidak ada, niscaya kita tidak mengenal bahwa manis, misalnya, bukan hitam, karena yang bisa membedakan di antara dua benda adalah yang mengenali keduanya sekaligus. Daya inilah yang disebut indera bersama dan *mutashawwirah*. Sekiranya daya ini termasuk indera-indera eksternal, tentu peranannya hanya terbatas pada keadaan sadar. *Musyāhadah* adalah kebalikannya, karena daya ini kadang-kadang melakukan aktivitasnya dalam dua keadaan, yaitu ketika tidur dan ketika terjaga sekaligus.

Pada hewan terdapat suatu daya yang menyusun bentuk-bentuk yang terkumpul pada indera bersama, memisahkannya, dan menciptakan perbedaan di dalamnya tanpa menghilangkan bentuk-bentuk itu pada indera bersama. Sudah tentu, daya ini bukan daya konseptual (*mushawwirah*), karena dalam daya konseptual hanya ada bentuk-bentuk yang benar yang diperoleh dari indera. Kadang-kadang bisa saja keada-

annya dalam daya ini berbeda dari hal ini, sehingga mempersepsi hal yang keliru dan palsu selama ia tidak mengambilnya menurut keadaannya dari indera. Daya ini disebut fakultas imajinasi (*mutakhayyilah*).

Pada hewan juga ada suatu daya yang memutuskan sesuatu bahwa ini begini atau bukan bigini secara pasti. Dengan daya ini hewan bisa menghindar dari sesuatu yang ditakuti dan mencapai sesuatu yang diinginkan. Jelas bahwa daya ini bukan fakultas formatif (*quwwah mutashawwirah*), karena fakultas formatif mengonsepsikan matahari—misalnya—sesuai dengan ukurannya menurut apa yang diambil dari indera, padahal dalam daya ini, keadaannya berbeda. Demikian pula, hewan buas yang melihat mangsa dari kejauhan yang tampak seukuran burung kecil, sehingga bentuk dan ukurannya tidak terbayang baginya, tetapi hewan buas ini mendatanginya. Jelas juga bahwa daya ini bukan fakultas imajinasi, karena fakultas imajinasi melakukan tindakannya tanpa keyakinan bahwa keadaan tersebut adalah menurut konsepsinya. Daya ini disebut fakultas estimatif (*quwwah mutawahhimah*).

Pada hewan juga terdapat suatu daya yang menyimpan makna-makna objek yang dipersepsi indera, seperti bahwa serigala adalah musuh atau anak adalah buah hati orangtua. Jelaslah bahwa daya ini bukan fakultas formatif, karena bentuk-bentuk pada fakultas formatif hanya diperoleh dari indera. Kemudian, indera tidak menginderai permusuhan serigala dan kecintaan pada anak, tetapi menginderai bentuk serigala dan tubuh anak. Adapun cinta dan bahaya hanya digapai oleh estimasi, lalu disimpan dalam fakultas ini.

Jelas bahwa daya ini bukan fakultas imajinasi, karena fakultas imajinasi kadang-kadang mengonsepsi selain apa yang dianggap benar oleh estimasi (*wahm*) dan diperoleh dari indera. Daya ini juga bukan fakultas estimatif, karena fakultas estimatif tidak menyimpan apa yang dibenarkan oleh sesuatu yang lain, tetapi menyimpan apa yang dibenarkannya sendiri. Sementara itu, daya ini tidak membenarkan sendiri, tetapi menyimpan apa yang dibenarkan oleh sesuatu yang lain. Daya ini disebut fakultas memori (*quwwah hāfizhah*). Jika fakultas imajinatif digunakan oleh fakultas estimatif maka secara tersendiri ia disebut dengan nama

ini, yakni fakultas imajinasi, dan jika digunakan oleh fakutlas rasional maka ia disebut fakultas kogitatif (*quwwah mufakkirah*).

Menurut Aristoteles, hati merupakan sumber fakultas-fakultas ini, tetapi pengaruhnya pada alat berbeda-beda. Pengaruh indera eksternal pada alat-alat sudah diketahui. Adapun pengaruh konseptual terdapat di rongga depan otak, dan pengaruh fakultas imajinasi terdapat di rongga tengah otak. Pengaruh fakultas memori adalah di rongga belakang otak, sedangkan pengaruh fakultas estimasi adalah di seluruh rongga otak terutama pada tempat imajinasi.

Menurut penyakit yang diderita rongga-rongga ini ini, ia memperoleh tindakan-tindakan dari fakultas-fakultas ini. Sekiranya fakutlas-fakultas itu berdiri sendiri, maka fakultas-fakultas tersebut bertindak sendiri, karena karakter tindakannya tidak membutuhkan suatu alat. Dengan demikian, kita mengetahui bahwa fakultas-fakultas ini tidak berdiri sendiri. Bahkan kita mengetahui bahwa ada fakultas yang tidak akan mati, yaitu jiwa rasional, seperti akan kami jelaskan kemudian. Namun, jiwa rasional kadang-kadang mengkhususkan untuk dirinya inti dari fakultas-fakultas ini sebagai sejenis pengkhususan sehingga mengadakannya sendiri. Penjelasan tentang hal ini akan diketengahkan tidak lama lagi, *insyā Allāh* Yang Mahatinggi dan Mahaesa.[]

8

JIWA INSANI DARI TINGKAT PERMULAAN HINGGA TINGKAT KESEMPURNAANNYA

Tidak diragukan lagi bahwa spesies tertentu dari makhluk hidup berakal dibedakan dari makhluk hidup yang tidak berakal dengan suatu daya yang dengannya ia mampu mengonsepsi objek-objek akal (*ma'qūlāt*). Daya ini disebut jiwa rasional, atau biasa disebut akal material (*al-'aql al-hayūlānī*), yakni akal secara potensial, dan serupa dengan materi pertama (*hayūlā*).

Daya ini ada pada seluruh spesies manusia. Dengan sendirinya, ia tidak memiliki bentuk-bentuk rasional. Tetapi bentuk-bentuk itu dihasilkan padanya melalui dua bentuk perolehan, yaitu *pertama*, melalui ilham Ilahi tanpa pembelajaran dan tidak diperoleh melalui indera, sebagai objek-objek akal yang bersifat aksiomatik (*ma'qūlāt badīhiyyah*), seperti keyakinan kita bahwa seluruh lebih besar daripada sebagian, dan bahwa dua hal yang bertentangan tidak mungkin bersatu dalam sesuatu secara bersamaan. Para filosof sejati sama-sama memperoleh bentuk-bentuk ini. *Kedua*, melalui upaya analogis dan deduksi demonstratif, sebagai konsepsi terhadap hakikat-hakikat yang rasional, seperti genus dan spesies, famili dan individu, kata-kata tunggal dan tersusun dengan berbagai pola susunan, analogi-analogi yang tersusun dari fakta yang benar atau yang dusta, dan proposisi-proporsisi yang jika disusun dengan analogi akan menghasilkan kesimpulan-kesimpulan aksiomatik dan

demonstratif, kesimpulan-kesimpulan yang bersifat polemistik, premis-premis sophistik atau tidak puitis; seperti verifikasi terhadap hal-hal yang alami, seperti materi pertama, forma, ketiadaan, watak, ruang, waktu, diam, gerak, benda-benda angkasa, fisik-fisik dasar, diam dan kerusakan mutlak; keberadaan hasil-hasil reproduksi yang ada di udara, yang ada dalam logam, yang ada di permukaan tanah seperti tumbuhan dan hewan, hakikat manusia, dan kon-sepsi jiwa terhadap jiwa; seperti konsepsi hal-hal yang berkatian dengan matematika berupa bilangan, geometri murni, astronomi, musik dan diskusi; seperti hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan, seperti mengenali prinsip-prinsip eksistensi mutlak sebagai maujud, unsur-unsur pelengkap seperti potensi dan aktivitas, permulaan dan sebab, substansi dan aksiden, genus dan spesies, perbedaan dan persamaan, kesepakatan dan perselisihan, tunggal dan majemuk, penegasan sumber-sumber pengetahuan teoretis seperti matematika, fisika dan logika yang tidak mungkin diraih tanpa pengetahuan ini; seperti penegasan Pencipta Pertama dan jiwa universal, kualitas penciptaan, tingkatan akal terhadap penciptaan, tingkatan jiwa terhadap akal, tingkatan materi pertama terhadap karakter, bentuk (forma) terhadap jiwa, tingaktan benda-benda angkasa, bintang-bintang, segala esensi dari materi pertama dan bentuk. Mengapa semua ini berbeda dalam kemajuan dan keterbelakangan, pengetahuan tentang pengaturan Ilahi, alami universal, pertolongan utama, wahyu kepada nabi, ruh kudus Rabbani, para malaikat yang tinggi, sampai, malaikat tertinggi, mencapai hakikat penyucian Pencipta dari syirik dan antrofomorfistik, sampai ke pengetahuan tentang apa yang disediakan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan berupa pahala dan bagi orang-orang yang berbuat kejahatan berupa siksa; kenikmatan dan kesengsaraan yang sampai ke jiwa-jiwa setelah berpisah dari badan.

Fakultas ini yang mengonsepsi makna-makna tersebut kadang-kadang memperoleh bentuk-bentuk rasional dari indera secara instinktif, yaitu menampakkan pada esensinya bentuk-bentuk yang berada pada fakultas formatif dan fakultas memori dengan menggunakan fakultas imajinasi dan fakultas estimasi.

Kemudian engkau lihat fakultas-fakultas itu, maka engkau mendapatinya bersatu pada beberapa bentuk dan terpisah pada beberapa bentuk yang lain, dan engkau temukan sebagian bentuk itu ada yang bersifat esensial dan ada yang bersifat aksidental. Persekutuannya dalam bentuk-bentuk itu adalah seperti persekutuan bentuk-bentuk manusia dan keledai dalam kehidupan, dan keduanya terpisah dalam rasional dan irrasional. Bentuk yang esensial adalah seperti kehidupan pada keduanya, sedangkan yang bersifat aksidental adalah seperti putih dan hitam.

Jika kita menemukan keduanya dalam bentuk seperti ini, maka masing-masing bentuk esensial, aksidental, yang bersatu dan yang spesifik adalah satu bentuk rasional universal. Maka dengan karakter ini, dapat diketahui genus, spesies, famili, individu dan aksiden rasional. Kemudian makna-makna tunggal ini disusun dalam susunan-susunan partikular, lalu disusun dengan susunan-susunan analogis. Maka dari situ dapat diambil kesimpulan-kesimpulan. Semua ini dicapai dengan menggunakan fakultas-fakultas hewani dan bantuan akal universal—seperti yang akan kami jelaskan—dan perantaraan yang terbentuk dari prin-sip aksiomatik rasional.

Fakultas ini—meskipun menggunakan daya inderawi ketika menciptakan bentuk-bentuk rasional tunggal dari bentuk-bentuk inderawi—tidak membutuhkan daya inderawi dalam membentuk makna-makna ini pada substansinya dan dalam menyusun analogi-analogi, baik dalam verifikasi maupun dalam konsepsi terhadap dua keyakinan, seperti yang akan kami jelaskan. Ketika dicapai pemahaman-pemahaman inderawi yang sangat dibutuhkan dengan karakter tersebut, ia pun menolak penggunaan daya inderawi. Tetapi, substansinya telah memadai untuk menjalankan semua aktivitasnya.

Selain itu, fakultas-fakultas inderawi hanya mempersepsi dengan kemiripan terhadap objek akal, dan kemiripan ini memurnikan bentuk dari materi atau keterkaitan dengannya. namun, daya penginderaan ini tidak menghasilkan bentuk inderawi atas kehendak untuk bergerak dan bertindak, tetapi dengan sampainya substansi yang terindera kepada-

nya, baik menurut keselarasan maupun menurut perantaraan daya gerak dan pelepasan bentuk-bentuknya dengan perantara yang mengantarkan bentuk padanya.

Adapun fakultas rasional, keadaannya berbeda, karena ia sendiri kadang-kadang memikirkan dirinya dengan memurnikan bentuk dari materi kapan pun ia mau lalu berhubungan lagi dengannya. Oleh karena itu, dikatakan bahwa fakultas sensasi bersikap pasif dalam konsepsinya, sedangkan fakultas rasional bersifat aktif. Bahkan, dikatakan bahwa fakultas sensasi tidak membutuhkan alam dan tidak memiliki aktivitas sendiri. Pemutlakan proposisi ini hanya berlaku pada fakultas rasional. Maka dikatakan bahwa akal secara aktual adalah yang berpikir (*'āqil*) dan objek yang dipikirkan (*ma'qūl*) sekaligus.

Di antara karakteristik-karakteristik fakultas rasional adalah menyatukan yang banyak dan memperbanyak yang satu dengan penguraian dan penyusunan. Perbanyakan adalah seperti mengurai satu manusia menjadi substansi, fisik, yang makan, makhluk hidup, dan yang berakal. Sementara itu, penyatuan yang banyak adalah seperti penyusunannya substansi, fisik, makhluk hidup, dan yang berakal menjadi satu makna, yaitu manusia.

Akal, meskipun tindakannya terbentang dalam penyusunan analogi-analogi dengan menggunakan pertimbangan, dalam menghasilkan kesimpulan sendiri yang merupakan buah pikir dan tujuan yang ingin dicapai tidak berkaitan dengan waktu dan hanya dihasilkan seketika. Bahkan, seluruh esensi akal terhindar dari waktu.

Jiwa rasional, jika menerima ilmu-ilmu, tindakannya disebut akal, dan disebut juga akal teoretis, dan aku telah menjelaskan hal itu. Apabila jiwa rasional tunduk kepada fakultas-fakultas tercela yang membawa pada kedunguan karena kelemahannya, ketergesaan karena pergolakannya, kepengecutan karena ketenangannya, kejangakan karena kehebohannya, dan kelumpuhan karena kepadamannya, lalu ia mengeluarkannya menuju kebijaksanaan, kesabaran, kesucian dan keadilan, yang tindakannya disebut pengaturan, dan disebut jug akal praktis.

Pada sebagian orang, fakultas rasional kadang-kadang dipersiapkan

dari keterjagaan dan hubungan dengan akal universal dengan menyucikannya dari ketakutan ketika mengetahui analogi dan pertimbangan, bahkan kebutuhannya dicukupi dengan ilham dan wahyu. Karakteristik ini disebut pengudusan (*taqdīs*), dan disebut juga ruh yang dikuduskan (*rūh muqaddas*). Tingkatan ini hanya dapat diraih oleh para nabi dan para rasul—*'alaihim assalā wa ash-shalāh*.[]

9
Pembuktian Substansial Jiwa dan Independensinya dari Badan Berdasarkan Metode Para Ahli Logika

Perhatikanlah salah satu bukti demonstratif dalam membuktian masalah ini. Untuk itu kami akan kemukakan beberapa pendahuluan.

Pertama, manusia mengonsepsikan makna-makna universal yang di dalamnya tercakup suatu kemajemukan, misalnya manusia mutlak dan hewan mutlak. Di antara makna-makna universal ini ada yang dikonsepsikan dengan susunan partikular dan ada pula yang dikonsepsikan bukan dengan susunan, tetapi ketunggalan. Selama bagian terakhir tidak dikonsepsikan, maka tidak mungkin bagian pertama bisa dikonsepsikan. Kemudian setiap makna universal ini hanya mengkonsepsikan sebuah bentuk tunggal yang terlepas dari penisbatan terhadap partikular-partikularnya yang terindera, karena partikular setiap makna universal tidak terbatas secara potensial. Dalam hal ini, sebagiannya tidak lebih utama daripada sebagian yang lain.

Kedua, bentuk (forma), meskipun menempati suatu fisik dan keterbagian, telah meliputi fisik itu dalam seluruh bagiannya, dan setiap sesuatu yang meliputi keterbagian dalam seluruh bagiannya adalah keterbagian. Maka setiap bentuk yang meliputi suatu fisik, ia merupakan bentuk yang terbagi.

Ketiga, setiap bentuk universal jika dipandang ada keterbagian padanya dengan kemurnian substansinya, maka bagian-bagiannya tidak boleh menyerupai keseluruhan dalam seluruh makna. Jika tidak demikian, bentuk universal yang dianggap ada keterbagian dalam substansinya itu, esensinya tidak dapat terbagi. Tetapi bentuk universal ini terbagi dalam objek-obyeknya, bisa spesies-spesiesnya dan bisa juga individu-individunya. Kemajemukan spesies dan individu tidak menyebabkan keterbagian dalam pemurnian substansi universal. Ada anggapan bahwa hal ini terjadi, tetapi ini keliru. Dengan demikian, kami katakan bahwa bagian-bagiannya tidak menyerupai bentuk universal dalam seluruh makna merupakan pendapat yang benar.

Keempat, bentuk universal, jika dipandang ada keterbagian padanya, bagian-bagiannya tidak boleh terlepas dari seluruh maknanya. Ini karena ketika kita membolehkan hal itu, dan kita katakan bahwa bagian-bagian ini berbeda dari seluruh bentuk universal, maka bentuk itu hanya dihasilkan padanya ketika bagian-bagian itu terkumpul, sehingga ia menjadi objek-objek yang terlepas dari bentuk yang dihasilkan padanya ketika penyusunan. Ini merupakan sifat bagian-bagian penerima. Dengan demikian, tidak terjadi pembagian dalam bentuk universal itu, melainkan pada objek-objek yang menerimanya.

Dalam hubungan ini, ada yang berpendapat bahwa pembagian itu terjadi padanya. Ini keliru. Oleh karena itu, menurut kami, tidak mungkin bagian-bagiannya berbeda dari bentuk universal dalam seluruh makna. Inilah pendapat yang benar.

Kelima, yang merupakan kesimpulan dari dua pendahuluan, bahwa jika bentuk universal dapat dipandang ada pembagian di dalamnya, maka bagian-bagiannya tidak akan terlepas dari seluruh bentuk dan tidak tergabung secara sempurna, seakan-akan bentuk-bentuk universal itu merupakan bagian-bagian definisi dan gambarannya.

Jika pendahuluan-pendahuluan ini telah menjadi dipahami, maka kami katakan bahwa sudah tentu bentuk yang dipikirkan, termasuk pengetahuan, yang membutuhkan suatu tempat dari esensi manusia, substansial esensi itu adalah tempatnya. Substansi ini bisa merupakan

fisik yang terbagi atau substansi bukan fisik dan tidak terbagi. Saya katakan bahwa tidak mungkin ia merupakan fisik. Itu karena bentuk rasional universal, jika menempati suatu tempat, sudah tentu bisa muncul keterbagian padanya, seperti apa yang telah kami jelaskan sebelumnya. Bagian-bagian pasti sama dengan keseluruhan di satu sisi, dan berbeda di sisi lain. Ringkasnya, pada masing-masing bagian ada sebagian makna keseluruhan.

Pada bentuk universal tidak terdapat sesuatu yang tersusun darinya dan ia memiliki sebagian maknanya kecuali genus dan famili. Jadi, bagian-bagian tersebut adalah genus-genus dan famili-famili. Masing-masingnya merupakan bentuk universal. Pendapat tentang hal ini adalah seperti pendapat pertama. Sudah tentu, masing-masing akan berujung pada bentuk pertama yang tidak terbagi menjadi genus-genus dan famili-famili karena tidak mungkin mengarah kepada yang tidak terbatas dalam berbagai bagian makna jika dapat terbukti bahwa fisik-fisik itu terbagi hingga tak terhingga.

Diketahui bahwa jika bentuk universal hanya terbagi menjadi genus-genus dan kels-famili, meskipun ada yang tidak terbagi menjadi genus-genus dan famili-famili, maka bukan berarti ia terbagi dalam suatu aspek dalam esensinya. Jadi, tidak ada yang tersusun dari keduanya, karena telah diketahui bahwa manusia hanya mungkin mengonsepsikan bersama konsepsi makhluk hidup rasional. Ringkasnya, tidak mungkin bentuk universal yang memiliki genus dan famili bisa dikonsepsi kecuali dengan mengonsepsi seluruhnya. Dengan demikian, bentuk yang kami jelaskan bahwa yang menempati fisik tidak menempatinya, maka ini keliru. Kebalikannya adalah kami katakan, bahwa bentuk universal tidak menempati suatu fisik adalah benar. Dengan demikian, substansi yang ditempat bentuk rasional universal merupakan substansi spiritual yang tidak memiliki sifat-sifat fisik, yaitu yang kami sebut jiwa rasional. Inilah yang ingin kami jelaskan.

Di antara argumen-argumen yang menunjukkan persoalan ini dan koreksinya adalah apa yang akan saya jelaskan. Kami katakan: fisik sendiri tidak bergantung pada konsepsi objek-objek akal (*ma'qūlāt*), ka-

rena semua fisik yang bersatu dalam fisik itu berbeda dalam kemampuan mengonsepsi objek-objek akal. Jadi, fisik-fisik makhluk hidup hanya bisa dijelaskan bahwa ia mengonsepsi objek-objek akal dengan fakultas-fakultas yang ada di dalamnya. Fakultas-fakultas ini jika mengonsepsi sendiri tanpa bersatu dalam fisik, ia sendiri bisa menjadi tempat bagi bentuk-bentuk rasional. Esensi yang sifatnya seperti ini adalah substansi. Jadi, jika ini tercapai, maka ia menjadi beberapa substansi. Maka, jelaslah bahwa fakultas ini hanya mengkonsepsikan objek-objek akal tanpa keterlibatan fisik.

Dalam kaitan ini, kami katakan: setiap fakultas yang mempersepsi suatu objek dengan melibatkan fisik, ketika objek-objek persepsi yang sulit datang berulang kali padanya, akan menyebabkan kerusakan dan kelemahannya Sekiranya ia merupakan alat dan berubah dari fakultasnya, maka ia tidak akan terhindar dari kesulitan itu ketika digunakan oleh fakultas-fakultas. Oleh karena itu, daya penglihatan akan melemah ketika diarahkan terus menerus pada bentuk matahari, dan daya pendengaran akan rusak jika terus-menerus diperdengarkan bunyi-bunyi yang keras kepadanya. Kemudian, fakultas ini—yakni fakultas yang mengonsepsikan objek-objek akal—setiap kali mempersepsi objek-objek akal yang berat, aktivitasnya menjadi lebih kuat. Oleh karena itu, ia tidak membutuhkan alat dalam persepsinya. Maka ia mempersepsi dengan eseninya. Kami telah menjelaskan bahwa fakultas yang mempersepsi sendiri adalah substansi. Inilah yang ingin kami jelaskan.

Di antara argumen-argumen yang menunjukkan masalah ini adalah apa yang akan aku jelaskan. Aku katakan: bertempatnya bentuk dalam fisik adalah pasif dan reseptif. Karena sesuatu terhalang untuk menjadi aktif dan pasif, maka menjadi jelas bagi kita bahwa fisik tidak mungkin memakai sendiri suatu bentuk rasional dan melepaskan bentuk yang lain. Hal itu tidak terlepas dari tiga kemungkinan, yaitu (1) merupakan aktivitas khusus bagi fisik, (2) merupakan akttivitas khusus bagi fakultas rasional, atau (3) merupakan aktivitas perpaduan keduanya.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa aktivitas itu tidak bisa dinisbatkan pada fisik secara khusus. Aku katakan: tidak mungkin juga dengan

penggabungan, karena fisik membantu fakultas itu untuk menempatkan suatu bentuk pada esensinya dan melepaskan bentuk yang lain dari esensinya. Itu karena diketahui bahwa fisik bersama fakults itu menjadi dua objek bagi bentuk yang di-hasilkan ini. Objek itu hanya bisa disebut kepasifan murni, dan kedua objek itu merupakan dua aktivitas. Jadi, aktivitas ini dikhususkan bagi fakultas tersebut. Dalam tindakan yang muncul dari dirinya, setiap sesuatu tidak membutuhkan sesuatu yang lain untuk membantunya, sehingga dalam berdiri sendiri, ia tidak memerlukan sesuatu yang lain yang membantunya. Keterpisahan dengan berdiri sendiri mendahului keterpisahan dengan pemunculan tindakan sendiri. Jadi, fakultas ini merupakan suatu substansi yang berdiri sendiri. Maka jiwa rasional merupakan suatu substansi.

Di antara argumen-argumen yang menunjukkan kebenaran klaim ini adalah apa yang akan saya jelaskan. Aku katakan: tak diragukan lagi bahwa fisik dan alat makhluk hidup—jika telah menyempurnakan usia pertumbuhan dan kematangan—akan mulai layu, berkurang, dan tenaganya melemah. Ini ketika telah mencapai usia 40 tahun. Sekiranya fakultas rasional merupakan fakultas jasmani mekanik, niscaya tidak ada seorang pun pada usia ini kecuali tenaganya berkurang.

Namun, pada banyak orang keadaannya berbeda. Bahkan, biasanya keba-nyakan orang akan memperoleh kecerdasan dalam fakultas rasional dan pandangannya lebih tajam. Dengan demikian, fakultas rasional tidak bergantung pada fisik dan alat. Ia adalah substansi yang berdiri sendiri. Inilah yang ingin kami jelaskan.

Di antara argumen-argumen yang menunjukkan kebenaran klaim ini adalah jelas bahwa tidak ada sedikit pun dari fakultas jasmani yang memiliki daya untuk melakukan aktivitas-aktivitas yang tidak terbatas. Ini karena tenaga sebagian dari fisik lebih lemah daripada tenaga keseluruhan. Yang lebih lemah adalah yang lebih sedikit daya daripada yang lebih kuat.

Ada beberapa hal yang tidak terbatas adalah terbatas. Tenaga masing-masing dari dua paruh adalah terbatas, sehingga seluruhnya adalah terbatas, karena gabungan dari dua hal yang terbatas adalah terbatas. Te-

tapi ada yang berpendapat bahwa ini tidak terbatas. Ini merupakan pendapat yang keliru. Yang benar adalah bahwa fakultas-fakultas fisik tidak mampu melakukan aktivitas-aktivitas yang tak terbatas. Sementara itu, fakultas rasional mampu melakukan aktivitas-aktivitas yang tak terbatas, karena bentuk-bentuk yang berkaitandengan matematik, bilangan dan kebijaksanaan yang dimiliki fakultas rasional mampu melakukan aktivitas yang tak terbatas. Dengan demikian, fakultas rasional tidak bergantung pada fisik, tetapi ia berdiri sendiri dan substansi dengan sendiri.

Jelas bahwa kerusakan salah satu dari dua substansi yang berpadu ini tidak akan menyebabkan kerusakan substansi kedua. Dengan demikian, kematian badan tidak menyebabkan kemati-an jiwa. Inilah yang ingin kami jelaskan.[]

10
Substansi Rasional yang Terpisah dari Fisik yang Bergantung pada Jiwa Manusia seperti Kedudukan Cahaya bagi Penglihatan

Substansi rasional yang kita temukan pada anak-anak kosong dari segala bentuk rasional. Kemudian kita dapati padanya objek-objek akal (*ma-'qūlāt*) yang bersifat aksiomatik tanpa pembelajaran dan perenungan. Hal itu tidak bisa luput dari dua hal, yaitu (1) diperoleh melalui indera dan pengalaman dan (2) berkaitan dengan pancaran Ilahi. Tetapi tidak mungkin bentuk rasional yang utama ini diperoleh melalui pengalaman, karena pengalaman tidak bisa menghasilkan hukum yang niscaya, dan karena keberadaan sesuatu yang bertentangan dengan suatu hukum tidak dijamin akan dipersepsi.

Jika pengalaman memperlihatkan kepada kita bahwa setiap hewan yang kita persepsi menggerakkan rahang bawahnya ketika mengunyah, maka hal itu tidak memberikan hukum yang me-yakinkan bagi kita bahwa semua hewan keadaannya seperti itu. Jika hal itu benar, tentu tak mungkin ada buaya yang menggerakkan rahang atasnya ketika mengunyah. Dengan demikian, tidak semua hukum yang kita temukan pada sesuatu denga persepsi inderawi berlaku pada semua yang kita persepsi. Bahkan, mungkin saja sesuatu yang tidak kita persepsi berbeda dari apa yang kita persepsi, sehingga kita mengonsepsi bahwa seluruh lebih besar daripada bagian, bukan karena kita mengindera setiap ba-

gian. Setiap seluruh begini keadaannya, karena hal itu meyakinkan kita bahwa seluruh dan bagian berbeda dari ini. Demikian pula, pendapat mengenai tercegahnya perpaduan dua hal yang berlawanan dalam sesuatu pada saat yang bersamaan, dan keberadaan benada-benda yang sama pada satu benda adalah sama pada dirinya. Begitu juga pendapat tentang argumen-argumen itu jika benar, karena keyakinan akan kebenaranannya bukan melalui pembelajaran. Jika tidak, hal itu akan berlangsung terus-menerus hingga tak terhingga, dan hal itu pun tidak diperoleh dari indera seperti telah kami kemukakan.

Jadi, ia dalam yang pertama diperoleh dari pancaran Ilahi yang berhubungan dengan jiwa rasional, lalu dihasilkanlah bentuk rasional ini. Selama pancaran ini tidak memiliki bentuk rasional universal ini dalam esensinya, maka ia tidak mungkin melukiskan bentuk tersebut dalam jiwa rasional. Maka dalam esensinya adalah bentuk rasional, yaitu substansi yang bukan fisik dan tidak dalam fisik, tetapi berdiri sendiri.

Pancaran ini yang berhubungan dengan jiwa adalah substansi rasional yang bukan fisik dan tidak berada dalam fisik, tetapi berdiri sendiri, yang kedudukannya terhadap jiwa rasional adalah seperti kedudukan cahaya terhadap penglihatan. Namun, cahaya hanya memberikan kepada penglihatan daya untuk mempersepsi, tidak memberikan bentuk yang dipersepsi. Substansi ini dengan sendirinya memberikan kepada fakultas rasional daya untuk mempersepsi, dan padanya juga dihasilkan bentuk-bentuk yang dipersepsi, seperti telah kami jelaskan..

Apabila konsepsi jiwa rasional terhadap bentuk-bentuk rasional merupakan kesempurnaan baginya dan diperoleh ketika berhubungan dengan substansi ini, serta aktivitas-aktivitas jasmani, seperti berpikir, sedih, gembira dan rindu, mengham-bat fakultas ini dari berhubungan dengan substansi tersebut, maka jiwa rasional tidak dapat berhubungan dengannya, kecuali dengan menolak dan mengosongkan semua fakultas ini.

Tak ada sesuatu pun yang mencegahnya untuk terus-menerus berhubungan dengan substansi tersebut kecuali badan. Oleh karena itu, jika ia berpisah dari badan, maka ia masih berhubungan dengan kesem-

purnaannya. Apa pun yang berhubungan dengan kesempurnaannya akan terhindar dari kerusakan, terutama jika keterputusan darinya tidak menyebabkan kerusakan. Dengan demikian, jiwa setelah kematian badan akan kekal selamanya, tidak akan mati, dan berhubungan dengan substan-si ini, yaitu yang disebut akal universal, dan yang oleh para ulama syariat disebut ilmu Ilahi.

Adapun fakultas-fakultas yang lain, seperti fakultas-fakultas hewani dan fakultas-fakultas nabati, karena tidak ada sesuatu pun darinya yang melakukan aktivitas khususnya kecuali dengan badan, maka ia tidak akan pernah terpisah dari badan dan akan mati bersamaan kematian badan. Itu karena setiap sesuatu yang melakukan bukan pekerjaannya, maka ia sia-sia, padahal di alam ini tidak ada sesuatu yang sia-sia. Namun, jiwa rasional telah memperoleh pilihannya melalui hubungan dengannya dan meninggalkan hal-hal yang buruk. Sekiranya tidak demikian, tentu ia tidak akan digunakan dalam melihat. Dengan demikian, jiwa rasional akan pergi membawa inti fakultas-fakultas yang lain setelah kematian. Kami telah menjelaskan pendapat tentang jiwa, dan bahwa jiwa itu kekal, dan siapakah yang akan berbahagia dengan kekekalan.

Kini, kami perlu menjelaskan bagaimana keberadaan jiwa dalam badan, tujuan keberadaan jiwa dalam badan, dan apa yang akan diperolehnya di akhirat: kenikmatan yang abadi, siksaan yang kekal, atau siksaan yang akan hilang setelah rentang waktu tertentu sejak perpisahan dari badan, serta pem-bahasan mengenai makna simbolik di kalangan para ulama syariat tentang syafaat, dan menurut sifat empat malaikat dan pembawa 'Arasy.

Sekiranya tidak ada kebiasaan untuk memisahkan pembahasan ini dari pembahasan yang sedang kami hadapi sebagai penghormatan, dan mendahulukan pembahasan ini atas pembahasan tersebut sebagai pengantar, niscaya saya akan menyertakan pasal-pasal ini dalam seluruh pembahasan. Namun, sekiranya tidak ada kekhawatiran akan berteletele dan menjemukan, tentu saya akan menolak kebiasaan itu.

Ketika *al-Amīr*—semoga Allah mengabadikan keluhurannya—me-

merintahkan untuk membuat pembahasan tersendiri mengenai masalah itu, aku pun mematuhinya dengan sepenuh hati. Hikmah akan tetap hidup setelah layu dan tetap elok setelah lemah untuk memperbarui pemerintahannya, mengembalikan kejayaannya, dan meninggikan kedudukannya dan kedudukan penduduknya, serta memperbanyak jumlah pencari kemuliaannya, *insyā Allāh*.[]

II
MENGENAL JIWA RASIONAL DAN SIFATNYA

Pengantar Penerbit

Risalah ini dipublikasikan oleh Dr. Muhammad Tsābit al-Fandī dengan bersandar pada cetakan kedua. Dalam risalah ini tidak disebutkan tahun penerbitannya, tetapi saya yakin risalah ini diterbitkan pada 1934. Risalah ini memuat kata pengantar ringkas dari al-Fandī. Di dalamnya ia mengatakan bahwa ia merujuk ke tiga naskah tulisan tangan (Ibn Sīnā)—dua di antaranya telah diterbitkan, sedangkan yang ketiga berada di perpustakaan Berlin, Jerman.

Naskah-naskah itu diberi simbol huruf *bā'*,)*hā'*(dan *hamzah*. Kami telah siap menerbitkan risalah tersebut tanpa merujuk pada berbagai perbedaan itu. Kami lebih cenderung pada naskah yang kami baca secara khusus.

Bismillāhirrahmānirrahīm

Pengantar Ibn Sīnā

Segala puji bagi Allah SWT yang tidak mengusir orang yang berharap, tidak mengharamkan kedekatan dengan-Nya bagi orang yang beramal, dan tidak menutupi kaum bijak dari menyaksikan cahaya keagungan-

Nya. Dia pun tidak menghalangi orang-orang yang merindukan pertemuan dengan-Nya un-tuk naik dari nestafa keterpisahan menuju kebahagiaan men-capai cita-cita.

Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah, tidak ada sekutu bagi-Nya—dengan kesaksian orang-orang yang ikhlas menyaksikan keagungan-Nya. Dia juga menawarkan derajat tauhid kepada orang-orang yang menempuh jalan-Nya. Aku bersaksi bahwa Muhammad saw adalah hamba dan rasul-Nya yang menyematkan kebajikan arwah kaum bijak dengan kalung-kalung rahasia—semoga kasih sayang Allah SWT tercurahkan kepadanya dan kepada keluarganya yang baik.

Inilah risalah tentang ilmu jiwa yang saya susun menjadi tiga bab:

Bab 1: Pembuktian bahwa substansi jiwa berbeda dari substansi badan.
Bab 2: Kekekalan jiwa setelah kehancuran badan.
Bab 3: Tingkat kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa setelah perpisahan dari badan.

Pada bagian akhir, aku sertakan pembahasan mengenai tiga alam, yaitu alam akal, alam jiwa, dan alam fisik, dan juga pemba-hasan mengenai tingkatan-tingkatan eksistensi dari hakikat perta-ma hingga tingkatan eksistensi terendah. Hendaklah pembaca risalah ini memperhatikan sejumlah genus makhluk dan spesies-spesisnya.

Aku persembahkan risalah ini untuk menjawab persoalan-persoalan paling penting, yaitu pengenalan manusia terhadap dirinya dan bagaimana keadaannya setelah kematian. Pengetahuan tentang jiwa akan membawa ke pengetahuan tentang Tuhan Yang Mahatinggi. Seperti yang dikatakan oleh pembawa kebenaran (Nabi saw.), "*Barangsiapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhannya.*". Andaikan yang dimaksud jiwa dalam hadis ini adalah fisik, tentu setiap orang akan mengenal Tuhannya. Padahal. bukan itu yang dimaksudkan.

Risalah ini akan menunjukkan kepadamu rahasia-rahasia dalam ilmu jiwa yang sering dilupakan oleh kaum awam, bahkan juga oleh kebanyakan orang terpelajar. Oleh karena itu, Allah SWT mewahyukan

kepada Rasulullah ketika beliau ditanya tentang hakikat ruh dalam firman-Nya: *Mereka bertanya kepadamu (Muhammad saw.) tentang ruh. Katakan, "Ruh adalah urusan Tuhanku."* dilanjutkan dengan ayat: *dan kamu sekalian tidak diberi pengetahuan tentangnya kecuali sedikit* (Alquran)—sebagai peringatan bagi kebanyakan manusia mengenai jiwa dan hakikat ruh.

Inilah isyarat ringkas dari tujuan risalah ini.

1
SUBSTANSI JIWA YANG BERBEDA DARI SUBSTANSI BADAN

Kami katakan: yang dimaksud jiwa adalah apa yang diisyaratkan oleh setiap seorang dengan kata "aku." Para filosof berbeda pendapat tentang objek yang diisyaratkan dengan kata ini, apakah badan yang kasat mata dan terindera ini atau yang lain.

Kelompok pertama, yaitu kebanyakan orang dan banyak teolog, berpendapat bahwa manusia adalah badan itu, dan setiap orang ditunjuk dengan kata "aku." Ini adalah pendapat yang keliru, seperti yang akan kami jelaskan nanti. Adapun orang-orang yang berpendapat bahwa yang dimaksud bukanlah badan, terbagi ke dalam beberapa golongan. Sebagian dari mereka mengatakan bahwa manusia bukan fisik dan bukan pula jasmani. Tetapi ia adalah substansi ruhani yang memancar kepada raga dan menghidupkannya lalu menjadikannya alat untuk mendapatkan pengetahuan dan ilmu, sehingga dengan keduanya ia bisa menyempurnakan dirinya dan mengenali Tuhannya. Substansi ini mengetahui hakikat objek-objek pengetahuannya, dan dengan pengetahuan itu ia mempersiapkan diri untuk kembali ke hadhirat-Nya; dan pada akhirnya, ia menjadi salah satu dari kalangan malaikat-Nya dalam kebahagiaan tak terbatas. Inilah pendapat para filosof dan kaum sufi.

Mereka telah menyaksikan substansi jiwa mereka sendiri ketika terlepas

dari badan dan keterikatan mereka dengan cahaya Ilahi. Kami sendiri membenarkan pendapat ini melalui be-berapa argumentasi berikut:

Argumentasi pertama

Renungkanlah, hai orang berakal, bahwa pada hari ini, engkau berada dalam dirimu dan bersamanya engkau menghabiskan usia, sehingga engkau mengingat banyak peristiwa yang terjadi pada dirimu . Dengan demikian, tak di ragukan lagi bahwa jiwa mu tetap dalam keadaan seperti itu, sedangkan badanmu dan bagian-bagiannya tidaklah tetap, namun selalu menyusut dan berkurang.

Manusia makan untuk menggantikan sel badan yang mati. Badan itu panas dan lembab. Jika panas berpengaruh pada kelembaban, maka substansi badan akan mengurai hingga keseluruhannya binasa. Ini seperti badan yang terus menerus dibakar api, maka ia akan terurai sehingga tak tersisa sedikit pun. Oleh karena itu, jika manusia tidak mendapatkan makanan dalam waktu tertentu, maka berat badannya akan menyusut hingga seperempat dari ukurannya semula.

Dengan demikian, engkau mengetahui bahwa jika hal itu terjadi dalam kurun waktu 20 tahun, tentu tidak akan ada lagi bagian tubuh Anda yang masih tersisa. Tetapiengkau mengetahui substansi jiwamu tetap ada selama waktu itu, bahkan sepanjang usiamu. Jadi, jiwa Anda berbeda dari badan ini ataupun bagian-bagiannya, luar dan dalam. Ini merupakan bukti kuat yang membukakan pintu gaib. Itu karena substansi jiwa termasuk ke dalam kategori hal-hal yang gaib dari indera dan estimasi. Barangsiapa berhasil mencapai hakikat bukti ini, dan mengkonsepsikannya dengan benar, ia telah mencapai pengetahuan tentang apa yang gaib dari selain dirinya.

Argumentasi Kedua

Jika manusia memperhatikan sebuah persoalan, sesungguhnya ia menghadirkan substansinya sendiri dan berkata, "Sesungguhnya aku telah melakukan ini dan itu." Dalam keadaan demikian, ia tidak ingat lagi

pada seluruh anggota tubuh. Jelas bahwa apa yang dilakukannya tidak dilupakannya. Oleh karena itu, substansi manusia berbeda dari badannya.

Argumentasi Ketiga

Manusia sering berkata, "Aku telah melihat sesuatu (milik) si fulan kemudian aku menyukai atau membencinya." Demikian pula, dia berkata, "Aku mengambil dengan tanganku, berjalan dengan kakiku, berbicara dengan lidahku, mendengar dengan telingaku atau berpikir mengenai hal itu, memperkirakan atau membayangkannya."

Secara pasti, kita mengetahui bahwa di dalam diri manusia terdapat sesuatu yang menghimpun semua persepsi dan aktivitas. Dengan pasti pula, kita mengetahui bahwa bukanlah anggota badan yang menghimpun persepsi ataupun aktivitas itu. Manusia sebenarnya tidak melihat dengan telinga, tidak mendengar dengan mata, tidak berjalan dengan tangan, dan tidak mengambil dengan kaki. Di dalamnya terdapat sesuatu yang menghimpun keseluruhan persepsi dan aktivitas Ilahiah. Dengan demikian, yang diisyaratkan manusia menyangkut jiwanya dengan kata "aku" merupakan hal yang sangat berpengaruh terhadap seperangkat anggota badan. Ia adalah sesuatu yang berada di balik badan.

Menurut kami, sesuatu yang menjadi identitas manusia dan berpengaruh bagi jasad, tidaklah mungkin merupakan fisik atau bersifat jasmani. Sekiranya demikian, niscaya ia juga menyusut, mengalir dan menerima keadaan statis ataupun kerusakan, seperti kedudukan badan ini, tentu ia tidak akan kekal dari awal hingga akhir.

Dengan demikian, tentulah ia merupakan substansi spiritual yang tunggal. Bahkan, ia adalah cahaya yang memancar kepada objek-objek indera karena kesiapannya, yaitu berupa proses percampuran unsur-unsur manusia. Makna ini di-isyaratkan dalam Alquran, *Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya (manusia) dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku*... (QS al-Hijr [15]: 29).

Kata "menyempurnakan" dalam ayat ini berarti membuat badan—

dengan segala unsur kemanusiaannya—menjadi siap untuk ditempati jiwa rasional. Sementara itu, kata "ruh (ciptaan)-Ku" merupakan sesuatu yang ditambahkan pada jiwanya karena kedudukan ruh itu sebagai substansi spiritual yang bukan fisik ataupun bersifat jasmani.[]

2
KEKEKALAN JIWA SETELAH BADAN BINASA

Ketahuilah bahwa substansi yang menjadi hakikat bagi manusia sesungguhnya tidak binasa setelah kematian, dan juga tidak hancur setelah berpisah dari badan. Bahkan, ia kekal karena kekekalan Penciptanya Yang Mahatinggi. Hal itu karena substansi jiwa manusia lebih kuat daripada substansi badannya dan karena ia merupakan penggerak, pengatur, dan pengendali badan.

Badan yang terpisah dari jiwa tunduk kepada jiwa. Dengan demikian, perpisahan jiwa dari badan tidak merusak eksistensinya. Seandainya eksistensi badan itu kekal setelah kematian, maka hal itu pun tidak akan merusak eksistensi jiwa. Namun, kekekalan substansi jiwa adalah lebih utama. Dan mengingat jiwa merupakan bagian dari kategori substansi, maka keterkaitannya dengan badan merupakan bagian dari kategori yang ditambahkan. Sementara itu, tambahan merupakan aksiden yang paling lemah yang eksistensinya tidak dapat sempurna dengan sendirinya tetapi membutuhkan sesuatu yang lain yang ditambahkan padanya. Bagaimana substansi yang berdiri sendiri dapat binasa karena kebinasaan aksiden yang paling lemah yang bahkan membutuhkannya?

Contohnya adalah orang yang menjadi pemilik atau pengelola atas sesuatu. Jika sesuatu itu hancur, maka kedudukan orang itu sebagai pemiliknya tidak serta merta menjadi hancur pula. Oleh karena itu, ke-

tika manusia tidur, indera ataupun daya persepsinya tidak berfungsi sehingga ia seperti orang mati. Badan yang tidur, dalam hal-hal tertentu, mirip dengan keadaan orang yang mati. Ini seperti yang disabdakan oleh Nabi saw., "Tidur adalah saudara kematian." Kemudian, ketika manusia tidur, ia dapat bermimpi tentang sesuatu dan mendengarkannya. Bahkan, ia juga mampu menangkap hal-hal gaib dalam mimpi yang tidak mudah didapatkannya pada saat terjaga.

Ini adalah bukti kuat bahwa substansi jiwa tidak membutuhkan badan. Bahkan, substansi jiwa bisa melemah ketika berkait dengan badan dan menguat dengan kerenggangannya dari badan. Jika badan mati dan hancur, maka substansi jiwa akan terbebas dari subyek badan. Jika ia sempurna karena ilmu, hikmah dan amal saleh, tentu ia akan menuju kepada cahaya Ilahi, cahaya malaikat dan golongan (manusia) tertinggi seperti tertariknya jarum ke kumparan magnet yang besar. Ketika itu, tercurahkanlah ketenangan dan ketenteraman dalam jiwa, lalu ia dipanggil dari arah yang paling tinggi, *Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jamaah hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku* (QS al-Fajr [89]: 27-30).[]

3
TINGKATAN KEBAHAGIAAN DAN KESENGSARAAN JIWA SETELAH BERPISAH DARI BADAN

Ketahuilah bahwa jiwa manusia tidak luput dari tiga kategori, yaitu *pertama,* sempurna dalam ilmu dan amal; *kedua,* tidak sempurna dalam keduanya; dan *ketiga,* sempurna dalam salah satunya dan tidak sempurna dalam yang lain. Kategori *ketiga* ini terbagi lagi ke dalam dua bagian, yaitu adakalanya sempurna dalam ilmu tetapi tidak sempurna dalam pengamalan, atau sebaliknya.

Menurut kategorisasi pertama, jiwa dikelompokan ke dalam tiga bagian, seperti yang disebutkan dalam Alquran: *Dan kamu menjadi tiga golongan, yaitu golongan kanan; alangkah mulianya golongan kanan itu. Dan golongan kiri; alangkah sengsaranya golongan kiri itu.* Lalu, lanjutan firman-Nya: *Dan orang-orang yang paling terdahulu beriman. Merekalah yang paling dahulu (masuk surga). Mereka itulah orang-orang yang didekatkan* (QS al-Wāqi'ah [56]: 7-11).

Menurut kami, orang-orang yang sempurna dalam ilmu dan amal adalah orang-orang yang lebih dahulu beriman. Mereka memiliki tingkatan tertinggi di dalam surga kenikmatan. Mereka juga berhasil menghubungkan ketiga alam dengan alam akal, membersihkan diri dari kotoran fisik dan jiwa-jiwa angkasa bersama kebesaran dayanya. Merekalah orang-orang yang lebih da-hulu dalam beriman dan berada pada tingkatan tertinggi.

Sementara itu, golongan kanan berada pada tingkatan menengah. Mereka lebih tinggi daripada alam kemustahilan, berhubungan dengan jiwa-jiwa langit dan membersihkan diri dari kotoran alam unsur. Golongan ini merasakan kenikmatan surga yang Allah ciptakan, antara lain adalah bidadari, berbagai makanan leesensi dan kicauan burung yang sulit diungkapkan atau dijelaskan, sebagaimana yang disabdakan Nabi Saw dalam hadis qudsi, "*Telah Aku persiapkan bagi hamba-hamba-Ku segala yang belum pernah dilihat mata, didengar telinga, atau terlintas di dalam hati manusia.*"

Inilah golongan manusia yang berada pada tingkatan menengah. Sementara itu, orang-orang yang berada dalam golongan kiri gagal mempersiapkan diri mereka menuju derajat tertinggi untuk merasakan kenikmatan hakiki atau mencapai tingkatan orang-orang yang paling dahulu dalam iman.

Merekalah orang-orang yang turun ke dalam tingkatan paling rendah, berada dalam lautan kegelapan alam fisik, terjerumus dalam kehinaan materi serta berkubang dalam negeri yang fana. Merekalah orang-orang yang: ... *Di sana di dalam neraka mengharapkan kebinasaan.* (Akan dikatakan kepada mereka), "*Janganlah kamu sekalian mengharapkan satu kebinasaan, melainkan harapkanlah kebinasaan yang banyak.*" (QS al-Furqān [25]:13-14).

Inilah penjelasan mengenai keadaan ruh manusia setelah berpisah dari raga dan menuju ke negeri akhirat. Penjelasan kami ini sesuai dengan wahyu Ilahi dan pandangan para filosof.[]

PENUTUP

Bagian penutup ini membahas tiga macam alam, yaitu alam akal, alam jiwa dan alam fisik, dan juga mengenai hierarki eksistensi dari Hakikat Yang Mahatinggi hingga tingkatan eksistensi yang paling rendah. Menurut kami, makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Allah SWT adalah substansi spiritual, yaitu cahaya murni yang berdiri sendiri, tidak berada pada fisik atau materi. Ia mampu memahami substansinya sendiri ataupun Penciptanya. Substansi spiritual ini disebut pula akal murni.

Pendapat ini telah dinyatakan benar oleh para filosof dan para nabi Allah. Nabi saw bersabda, "*Makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah akal. Kemudian Dia berfirman kepada akal itu, 'Terimalah!' maka ia pun menerimanya; kemudian Dia berfirman kembali, 'Berpalinglah!' maka akal pun berpaling. Kemudian Dia berfirman, 'Demi Keperkasaan dan Keagungan-Ku, belum pernah Aku ciptakan makhluk yang lebih perkasa daripada kamu. Karenamu Aku memberi, karenamu Aku mengambil, karenamu Aku menganugerahkan pahala dan karenamu Aku menimpakan siksaan.*" (Hadis qudsi).

Menurut kami, akal memiliki tiga macam objek pemikiran, yaitu *pertama*, akal berpikir tentang Penciptanya. *Kedua*, akal berpikir tentang substansinya sebagai keniscayaan dari Yang Maha awal. *Ketiga*, akal berpikir tentang sifatnya yang merupakan kemungkinan dari substansinya.

Dari hasil aktivitas berpikir tentang Penciptanya, dia berpikir juga mengenai substansi akal yang lain, seperti lentera yang bersumber dari lentera yang lain. Dari hasil aktivitasnya berpikir mengenai substansinya

yang merupakan keniscayaan dari Yang Mahaawal terbentuklah yang substansi spiritual. Namun, kedudukannya lebih rendah dalam hierarki. Kemudian dari aktivitas berpikir akal mengenai substansinya muncul entitas yang eksistensinya bersifat mungkin, yaitu substansi jasmani yang merupakan orbit tertinggi atau Arasy menurut bahasa agama.

Jiwa pun berhubungan dengan fisik itu. Jiwa tersebut adalah jiwa universal yang menggerakkan orbit terjauh, seperti jiwa kita menggerakkan badan kita. Gerakan yang didasarkan pada kerinduan itu menimbulkan gerak pada jiwa universal sebagai bentuk kerinduan dan kecintaan kepada Akal Pertama, yang merupakan makhluk pertama.

Akal Pertama ini kemudian menjadi akal bagi orbit tertinggi dan tunduk kepadanya. Lalu dari akal kedua ini muncul akal, jiwa dan fisik. Fisik adalah orbit kedua yang merupakan orbit konstan, atau *al-Kusī* (singgasana) menurut bahasa agama. Jiwa kedua tersebut berhubungan dengan orbit ini.

Demikianlah muncul dari semuanya, akal, jiwa dan fisik. Fisik merupakan orbit kedua dan seterusnya hingga berakhir pada akal kesepuluh. Kemudian muncul darinya alam materi yang berisi empat macam unsur, yaitu air, api, udara dan tanah. Dari keempat unsur ini, timbul tiga macam sumber produksi, yaitu bahan tambang, tumbuhan dan hewan.

Sementara itu, manusia adalah hewan yang paling sempurna dan memiliki kemiripan dengan malaikat. Jiwa manusia mungkin juga mencapai keabadian jika dia berhasil menyerupai malaikat dalam ilmu dan amal. Tetapi, manusia juga bisa menjadi makhluk yang lebih hina daripada hewan dan binatang buas jika selama hidup di bumi dia berperangai hewan-hewan itu, mengikuti hawa nafsu, dan seluruh perbuatannya sia-sia.

Apabila manusia terbebas dari dua ujung ekstrem, *ifrāth* dan *tafrīth*, dalam perangainya dan mampu menyeimbangkan keduanya, niscaya dia tidak akan mengumbar atau mematikan potensi nafsu, melainkan mengendalikannya (*'iffah*)—karena *'iffah* adalah sikap moderat dalam syahwat. Manusia juga tidak akan menjadi terlalu sembrono atau tidak perduli, tetapi pemberani (*syajā'ah*) menurut ukuran potensi amarahnya

karena *syajā'ah* adalah sikap tengah antara ceroboh dan pengecut.

Manusia juga memiliki sikap bijaksana (*hikmah*) dalam kehidupannya, yaitu hubungannya yang baik dengan orang lain, baik menurut ukuran anggota keluarganya yang khusus, misalnya antara suami-istri, anak-orangtua dan tuan-pesuruh; maupun menurut ukuran penduduk kota dalam hal hubungan sosial dan pemerintahan. Hikmah ini berada di tengah-tengah antara mengurus kepentingan diri sendiri dan kepentingan orang lain tanpa sikap angkuh ataupun rasa bodoh.

Tetapi hikmah ini berbeda dari hikmah dalam arti pengetahuan tentang hakikat-hakikat. Jika hikmah tersebut semakin berlebihan maka akan menjadi semakin baik. Sementar itu, hikmah dalam kaitannya dengan pengelolaan unsur pemerintahan tidak boleh terjebak ke dalam *ifrāth* (berlebihan dalam keburukan), karena akan menjadi ceroboh atau ke dalam *tafrīth* (berlebihan dalam kebaikan) karena akan menjadi kebodohan.

Ketiga perangai di atas (*'iffah, syajā'ah* dan *hikmah*) dinamakan *'adālah* (keadilan). Keadilan adalah perpaduan antara tiga perangai ini. Barangsiapa memiliki sifat ini—apalagi jika dia juga orang yang memiliki hikmah teoretis, yaitu pengetahuan tentang hakikat sesuatu—tentu dia akan menjadi orang yang sempurna dalam ilmu dan amal, dan termasuk golongan *al-sābiqūn* (orang-orang yang paling dahulu dalam beriman).

Jika engkau bertanya, "Apakah mungkin kita membatasi hikmah teoretis pada batasan minimal, sehingga jiwa dapat merasakan kebahagiaan itu dan termasuk ke dalam golongan *al-sābiqūn*?" Kami jawab, "Hal itu mungkin terjadi."

Dalam hubungan ini, kami berpendapat:

"Seyogianya manusia mengetahui eksistensi *Wājib al-Wujūd* (Allah SWT), sifat-sifat keagungan ataupun kesempurnaan-Nya, dan kesucian-Nya dari segala bentuk keserupaan, kasih sayang-Nya kepada makhluk, dan keluasan ilmu-Nya yang mencakup keseluruhan eksistensi dan kekuasaan-Nya yang tiada batas. Ia harus mengetahui bahwa eksistensinya berawal dari-Nya dan menuju substansi-substansi spiritual, jiwa-jiwa *falak* ruhani dan fisik material yang mencakup kesederhanaan ataupun

kompleksitas seperti benda-benda tambang, tumbuhan dan hewan. Selanjutnya, dia harus mencitrakan substansi jiwa manusia maupun sifat-sifatnya, bahwa ia bukanlah fisik atau bersifat jasmani, dan bahwa ia kekal setelah kebinasaan badan; mungkin memperoleh nikmat atau kesengsaraan. Kebenaran ilmu yang bersifat global ataupun terperinci merupakan ukuran yang jika dicapai manusia akan membawa kebahagiaan, seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya, yakni kebahagiaan golongan *as-sābiqūn*. Demikian pula, jika taraf ilmu dan amal perbuatan berkurang, maka berkurang pula tingkat kedekatan orang itu ke hadhirat Allah SWT. Sementara itu, orang-orang yang tingkatannya berada di bawah golongan ini dalam hal kesempurnaan ilmu dan amal adalah golongan menengah, yaitu orang-orang yang kadang-kadang sempurna dalam amal tetapi tidak sempurna dalam ilmu, atau sebaliknya. Mereka terhalang dari alam tertinggi selama waktu tertentu karena diselubungi oleh sifat-sifat kegelapan akibat amal buruk yang mereka kerja-kan di dunia. Namun, sedikit demi sedikit, mereka berusaha menggapai sifat cahaya, sehingga mereka menapak ke alam kesucian dan kebersihan, untuk kemudian bergabung dengan golongan *as-sābiqūn*. Sedangkan orang-orang yang sempurna dalam ilmu tanpa amal adalah para ahli agama yang menyucikan diri, beramal saleh, beriman kepada Allah dan Hari Akhirat serta mengikuti para nabi Allah dengan melaksanakan perintah dan menjauhi larangannya. Namun, mereka tidak memperoleh karunia mengetahui hakikat ilmu, dan tidak mengenali rahasia-rahasia wahyu Allah ataupun penafsirannya. Jika mereka terbebas dari badan, mereka akan dibawa menuju jiwa-jiwa benda-benda langit (*falak*), lalu naik ke langit dan menyaksikan apa yang dikatakan kepada mereka di dunia mengenai sifat-sifat surga dalam kemuliaan martabat di dalamnya. Mereka mengenakan kain sutera halus ataupun tebal. Kepada mereka dipakaikan gelang terbuat dari perak. Di dalamnya mereka duduk bertelekan di atas dipan, mereka tidak merasakan [terik] matahari dan tidak pula dingin yang bersangatan. Tetapi kepada mereka tidak ditawarkan pilihan untuk naik ke Alam Akal dan kreativitas Ilahi sehingga mereka bisa merasakan kenikmatan sejati yang tidak mungkin dijelaskan atau

diungkapkan melalui kata-kata.

Jika mereka telah tiba pada tingkatan itu dan berhasil menyingkap rahasia-rahasia di dalamnya—yang telah membutakan mata batin kebanyakan manusia dan mereka pun lalai terhadap hakikat diri ataupun sikap mereka—maka kami cukupkan kajian sampai di sini dalam rangka memberikan penerangan kepada para pelajar ataupun pencari petunjuk. Semoga Allah menjadikan kita sekalian sebagai orang-orang yang mendapat petunjuk. Dia-lah Yang Mahabaik dan Maha Penyayang. Shalawat dan salam semoga selalu dilimpahkan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad saw. beserta keluarganya dan orang-orang suci.[]

III
Risalah tentang Jiwa Rasional

Saya memublikasikan risalah ini pada edisi kelima majalah *al-Ki-tāb* (April 1952) yang merupakan edisi khusus mengenai Ib-nu Sīnā, bertepatan dengan peringatan hari wafatnya di Bagdad. Risalah ini berasal dari satu-satunya manuskrip yang ada di Perpustakaan Leiden (Belanda) bernomor katalog 1468. Manuskrip ini disalin oleh Lembaga Kebudayaan Prancis di Kairo, lalu Misquenes, pimpinan lembaga ini, memberikan izin penerbitannya.

Dalam kesempatan ini, saya hanya bermaksud mengutarakan pengantar singkat: "Kami tidak mendapati kepastian apapun berkenaan dengan risalah Ibn Sīnā ini. Judulnya tidak selaras dengan apa yang disusun oleh Ibn Abī Usyaiba'ah. Namun, ini belum dapat dikatakan sebagai bukti atas ketidaksahihan risalah ini, karena umumnya satu risalah bisa saja memiliki banyak judul. Dengan mencermati isi risalah, gaya bahasa dan pola kalimatnya, kami yakin bahwa risalah ini mencerminkan pendapat Ibn Sīnā pada akhir hayatnya ketika beliau mulai berorientasi pada filsafat iluminasi, seperti yang kami temukan pada kitab *al-Isyārāt*. Pikiran utama risalah ini berkisar pada hubungan antara jiwa dan badan, dan bagaimana jiwa dapat memperoleh pancaran Ilahi.[]

Bismillāhirrahmānirrahīm

Pengantar

Al-Imām al-Awhad al-Jalīl al-Ra'īs Abū 'Alī Al-Hu-sain bin 'Abdullah bin Sīnā

Segala puji hanyalah bagi Allah. Ketahuilah bahwa manusia memiliki ciri khas yang membedakannya dari seluruh hewan, yaitu sautu potensi yang mampu mempersepsi objek-objek akal, yang kadang-kadang disebut jiwa rasional, kadang jiwa yang tenteram, kadang jiwa yang suci, kadang ruh ruhani, kadang ruh *amrī*; kadang *kalimah thayyibah*, kadang *kalimah jāmi'ah fāshilah*, kadang rahasia Ilahi, kadang cahaya pengatur, kadang hati hakiki, kadang *lubb* (akal, hati), kadang *nuhā* (akal), dan kadang *hijā* (akal).

Jiwa ini ada pada setiap manusia, baik yang tua maupun yang muda, yang remaja maupun yang dewasa, yang gila maupun yang waras, dan yang sakit maupun yang sehat.

Potensi ini pada awal keberadaannya kosong dari bentuk-bentuk objek akal. Ketika itu, namanya adalah *'aql hayūlānī* (akal material). Lalu padanya dihasilkan bentuk-bentuk *al-ma'qūlāt al-awwaliyyah* (prinsip-prinsip pertama yang tidak memerlukan bukti lain), yaitu makna-makna yang diperoleh tanpa analogi, pembelajaran dan usaha. Ini disebut permulaan akal, pandangan-pandangan umum, dan pengetahuan-pengetahuan utama naluriah. Contohnya adalah pengetahuan bahwa keseluruhan lebih besar daripada sebagian, satu benda mustahil menempati dua ruang pada saat yang sama, keseluruhan benda berwarna

hitam dan putih sekaligus, atau sesuatu ada tetapi sekaligus tidak ada pada waktu yang bersamaan.

Dengan potensi ini, ia siap untuk mencari *al-ma'qūlāt ats-tsawānī*, baik melalui pemikiran, yaitu mengenali apa yang terkandung dalam *al-ma'qūlāt al-ūlā* dengan cara menyusun dan merangkai; maupun melalui intuisi, yaitu memproyeksikan *hadd ausath* (istilah menengah) sekaligus tanpa pemikiran dan pertimbangan.

Yang saya maksud dengan istilah *hadd ausath* adalah sebab yang bisa mendatangkan pembenaran (*tashdīq*) atas keberadaan atau ketiadaan sesuatu, yakni dalil yang mendefinisikan hukum. Kadang-kadang *hadd ausath* ini muncul setelah pencarian dan kerinduan untuk mencapai objek-objek akal (*ma'qūlāt*), dan kadang-kadang muncul begitu saja tanpa pencarian dan kerinduan. Ketika dalil itu diperoleh, objek dalil (*madlūl*) pun pasti diperoleh.

Melalui objek-objek akal (*ma'qūlāt*) yang sudah diperoleh, ia mendapatkan suatu kondisi dimana ia siap untuk memuncul objek-objek akal tersebut kapan pun ia mau tanpa perlu usaha. Kondisi seperti ini disebut *malakah* (talenta), sedangkan fakultas tersebut dalam kondisi ini adalah akal aktif. Apabila *ma'qūlāt* yang dihasilkan secara aktual itu bisa dilihat dan bisa dibayangkan, maka ia disebut aka perolehan.

Jiwa rasional ini merupakan substansi yang berdiri sendiri, tidak tercetak pada badan manusia dan tidak pula pada fisik yang lain. Bahkan, ia terpisah dari materi dan fisik. Ia memiliki hubungan tertentu dengan badan manusia selama hidup. Hubungan itu tidak seperti hubungan sesuatu dengan tempatnya, tetapi seperti hubungan orang yang menggunakan alat dengan alat tersebut. Ia ada belakangan (*hādits*) pada badan, bukan sebelumnya, dan tidak akan mati karena kematian badan, tetapi kekal sebagaimana adanya. Namun, ketika hubungannya terputus dari badan dengan kematian, ia akan merasakan suatu keadaan: kebahagiaan dan kenikmatan atau kesengsaraan dan penderitaan.

Kebahagiaan jiwa adalah dengan penyempurnaan substansinya. Hal itu adalah dengan penyucian diri dengan pengetahuan terhadap Allah dan beramal karena Allah. Penyucian dengan beramal karena Allah

adalah menyucikannya dari akhlak-akhlak yang tercela, sifat-sifat yang tidak terpuji, kebiasaan-kebiasaan yang buruk menurut akal dan agama, dan menghiasnya dengan kebiasaan-kebiasaan yang baik, akhlak yang terpuji, dan kebiasaan-kebiasaan yang utama menurut akal dan agama.

Adapun penyucian jiwa dengan pengetahuan terhadap Allah sehingga diperoleh *malakah* (kebiasaan jiwa), yang dengannya ia siap untuk menghadirkan seluruh objek akal (*ma'qūlāt*) kapan saja tanpa perlu usaha. Maka, *ma'qūlāt* itu seluruhnya diperolehnya secara aktual atau secara potensial yang sangat dekat dengan aktual. Dengan demikian, jiwa itu menja-di seperti cermin bening yang bisa mencetak bentuk segala sesuatu sebagaimana adanya tanpa menyimpang. Ketika jiwa mendapat penyucian ilmiah, tercapailah penguasaan ilmu-ilmu kebijaksanaan teoretis.

Penyucian diri amaliah adalah dengan berbagai metode yang disebutkan dalam kitab-kitab akhlak dan dengan ketekunan menjalankan tugas-tugas syariat dan sunnah-sunnah dari ibadah-ibadah fisik dan finansial atau kedua-duanya. Berpegang pada hal-hal yang diridhai dalam syariat atau batasan-batasannya serta bersegera menjalankan perintah-perintahnya akan memberikan pengaruh yang berguna dalam menundukkan jiwa yang selalu memerintahkan pada kejahatan (*an-nafs al-ammārah bi as-sū'*) pada jiwa rasional yang tenteram, yakni menundukkan fakultas-fakultas jasmaniah syahwat dan amarah tunduk pada jiwa rasional yang tenteram.

Dalam ilmu-ilmu alam, telah jelas bahwa akhlak dan kebiasaan mengikuti temperamen badan. Oleh karena itu, orang yang temperamennya didominasi lendir, niscaya dia didominasi ketenangan, kemuliaan dan kesantunan. Barangsiapa yang temperamennya didominasi warna putih, dia didominasi oleh amarah. Barangsiapa yang temperamennya didominasi warna hitam, dia berperangai buruk. Masing-masing memiliki perangai yang berbeda-beda, yang tidak kami sebutkan di sini.

Tak diragukan, bahwa temperamen bisa diubah, sehingga akhlak pun bisa diubah dengan mengubah temperamen. Hal ini bisa dibantu

dengan latihan (*riyādhah*) seperti yang disebutkan dalam kitab-kitab akhlak. Ketika temperamen manusia seimbang, maka akhlaknya akan mudah ditempa. Keseimbangan temperamen berpengaruh terhadap hal tersebut. Temperamen yang berada di luar keseimbangan, salah satu atau dua dari empat kualitasnya akan menjadi dominan. Misalnya, ia menjadi lebih panas daripada yang semestinya atau lebih dingin daripada yang semestinya. Empat kualitas ini saling bertentangan. Maka temperamen yang berada di luar keseimbangan bisa mencakup satu lawan atau dua lawan, yakni tidak ada padanya panas atau di-ngin, tetapi yang ada adalah kualitas pertengahan di antara keduanya. Setiap kali temperamen itu mendekat ke keseimbangan, maka seseorang akan lebih siap menerima *malakah* (pembiasaan jiwa) ilmiah dan amaliah yang utama.

Dalam ilmu-ilmu alam, telah jelas bahwa benda-benda angkasa bukan merupakan campuran dari empat unsur ini, yaitu meniadakan pertentangan-pertentangan ini secara universal. Penghalang dalam menerima pancaran Ilahi—yakni ilham Rabbani yang terjadi sekaligus sehingga tersingkap suatu hakikat rasional—adalah keintiman dengan pertentangan-pertentangan ini. Oleh karena itu, setiap kali temperamen mendekat ke keseimbangan, maka seseorang akan memiliki kesiapan yang lebih besar untuk menerima pancaran Ilahi ini. Jika benda-benda angkasa terlepas dari pertentangan-pertentangan ini secara universal, ia juga bisa menerima pancaran Ilahi.

Adapun manusia, kalaupun temperamennya benar-benar seimbang, ia tidak akan lepas dari air-aib pertentangan tersebut. Tidak diragukan, bahwa selama jiwa rasional berhubungan dengan badan, ia tidak menerima pancaran Ilahi itu secara jernih dan tidak mampu menyingkap seluruh *ma'qūlāt* secara sempurna. Namun, apabila ia mencurahkan segenap tenaga dalam penyucian ilmiah dan berupaya meraih *malakah* hubungan dengan pancaran Ilahi, yakni dengan substansi rasional (*al-jauhar al-'aqlī*) yang dengan perantaraannya diperoleh pan--caran Ilahi—yang dalam bahasa agama disebut malaikat dan dalam bahasa filsafat disebut akal aktif—serta temperamennya seimbang, dan tidak ada

pertentangan-pertentangan yang menghalangi penerimaan pancaran Ilahi, maka ia telah mencapai kesamaan dengan benda-benda angkasa. Dengan penyucian ini, ia serupa dengan tujuh benda angkasa.

Ketika hubungan jiwa dan badan terputus disebabkan kematian yang dipandang sebagai perpisahan bentuk dari potensi penerimaan, maka istilah bentuk (*shūrah*) kadang-kadang diatributkan pada jiwa, sedangkan nama penerima diatributkan pada badan. Jika makna penerimaan ini tidak seperti penerimaan tempat terhadap sesuatu yang menempatinya, tetapi seperti penerimaan tempat tindakan terhadap tindakan, maka badan menerima tindakan jiwa. Dengan pengertian ini, badan bisa disebut penerima jiwa, dan jiwa bisa disebut bentuk (*shūrah*). Maka terputusnya hubungan di antara keduanya bisa dianggap sebagai perpisahan bentuk dari potensi penerimaan. Jika perpisahan ini terjadi, dan jiwa telah mendapatkan *malakah* ilmiah dan amaliah yang utama, serta hilangnya penghalang dalam penerimaan pancaran Ilahi, yaitu hubungan tindakan pada badan, maka ia bisa menerima pancaran Ilahi dan tersingkap baginya apa yang tersembunyi sebelum perpisahan tersebut. Maka ia akan menyerupai akal-akal murni yang merupakan sebab-sebab pertama segala maujud, karena semua hakikat disingkap oleh akal-akal murni itu.

Engkau telah mengetahui bahwa Allah SWT menciptakan akal terlebih dahulu. Lalu dengan perantaraan akal itu, Dia menciptakan akal yang lain dan benda angkasa (*falak*), dan dengan perantaraan akal yang lain itu, Dia menciptakan akal ketiga dan *falak* kedua secara berurutan. Maka akal adalah sebab pertama. [Maka dia berkata: jika ia menyucikan jiwanya dengan ilmu dan amal, maka ia menyerupai substansi sebab pertama, yaitu akal. Ia juga berkata: jika temperamennya seimbang tanpa pertentangan, yakni kualitas-kualitas yang berlawanan, maka ia akan serupa dengan tujuh benda angkasa. Bentuknya terpisah dari potensi penerima, yakni terputusnya hubungan antara dia dan badan, sehingga karenanya ia menyerupai sebab pertama atau akal murni].

Inilah yang ingin kami kemukakan dalam menjelaskan kalimat Ilahi menurut kesempatan ini.

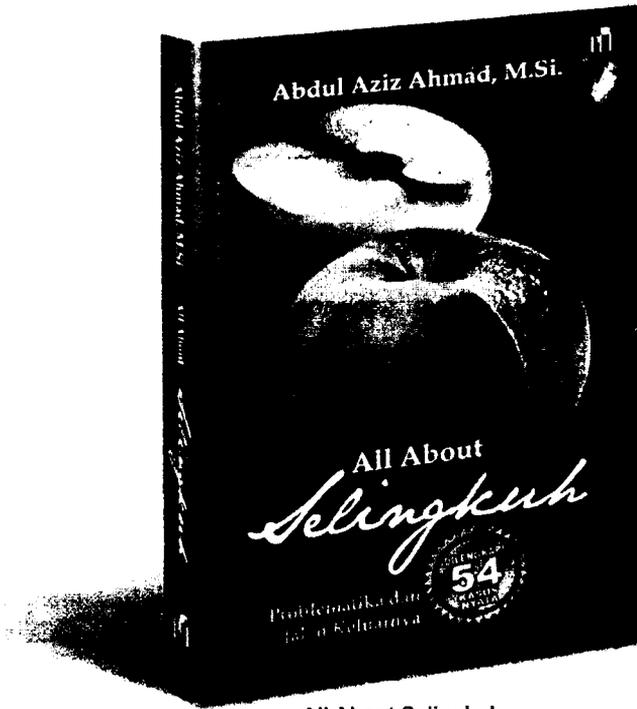
Adapun bukti demonstratif terhadap substansialitas jiwa rasional, kemandiriannya, kemurniannya dari jasmani, ketidaktercetakannya pada fisik, kekekalannya setelah kebinasaan badan, kualitas keadaan-keadaannya setelah kematian: apakah mendapat nikmat atau mendapat siksaan, ini memerlukan pembahasan yang panjang. Hal itu hanya bisa tersingkap setelah dikemukakan banyak pendahuluan.

Aku sudah berketetapan hati untuk menulis sebuah risalah ringkas untuk menjelaskan ihwal pengetahuan tentang jiwa dan hal-hal yang berhubungan dengannya sejak awal, yakni sejak 40 tahun, menurut metode para pemilik *hikmah bahtsiyyah*. Barangsiapa ingin mengetahuinya, silakan mengkajinya karena hal itu cocok ba-gi para pengkaji ilmu.

Allah SWT memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya ke jalan para pemilik *hikmah dzauqiyyah*. Semoga Dia menjadikan kami dan juga Anda sekalian termasuk kelompok mereka. Sesungguhnya Dia Mahakuasa atas hal itu. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Semoga shalawat dan salam senantiasa dilimpahkan kepada makhluk pilihan-Nya, Muhammad saw., keluarganya yang baik dan suci, serta para sahabatnya.

Penyusunan risalah ini selesai pada 29 Dzul-qa'dah 684 H. Risalah ini ditulis oleh penulisnya untuk dirinya sendiri dan untuk siapa saja yang mau membacanya sepeninggalnya.

Ahmad Walī al-Hindī al-Malikī as-Sā'idī al-Khazrazī (Semoga Allah mengampuninya dan mengampuni seluruh umat Islam. Āmīn).[]

Buku Baru

All About Selingkuh
Abdul Aziz Ahmad M.Si.
15,5 x 23,5 cm. 388 hlm
(Soft Cover)

Buku ini memiliki kelebihan dibanding buku-buku lain yang bertema serupa:

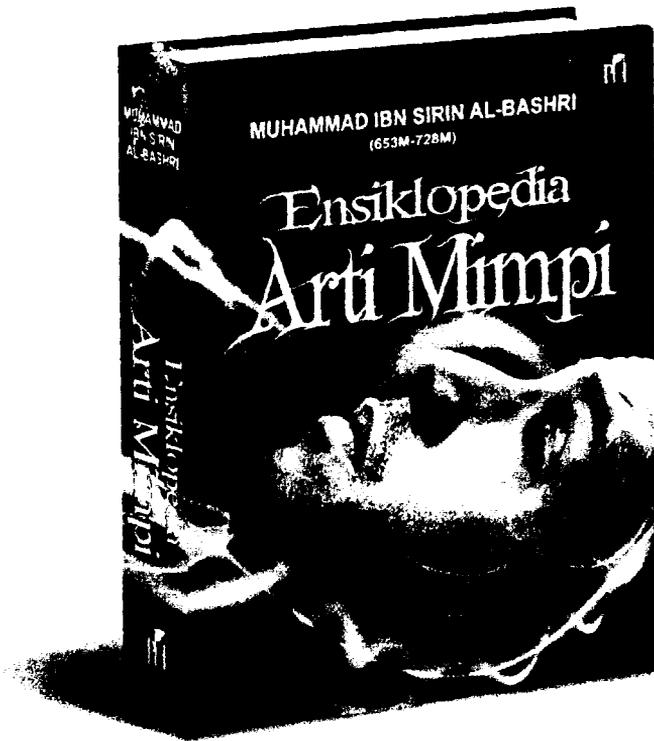
Pertama, meski temanya cukup serius, namun buku ini disajikan dengan bahasa yang sederhana dan mengalir, sehingga pembaca tidak akan merasa bosan.

Kedua, buku ini didukung oleh kasus-kasus yang relevan untuk tiap-tiap topik bahasan. Seluruh kasus merupakan kisah nyata, yang diangkat dari hasil konsultasi penulis selama bertahun-tahun di Jabodetabek.

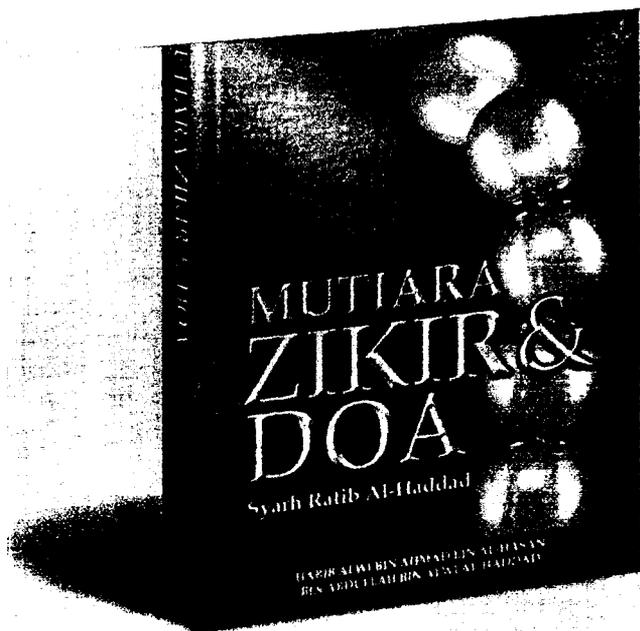
Ketiga, buku ini membahas semua hal yang terkait dengan selingkuh.

ISBN 978-979-1056-96-6
9 789791 096966 >

Inilah buku pertama yang paling lengkap membahas perselingkuhan menurut persepsi Islam.

Buku Baru

Ensiklopedia Arti Mimpi
Muhammad Ibn Sirin Al-Bashri
19 x 25,5 cm. 776 hlm
(Hard Cover)

Buku ini, yang aslinya berjudul *Muntakhab al-Kalâm fi Tafsîr al-Ahlâm*, ditulis oleh seorang salih yang amat termasyhur dan terhormat, seorang ulama besar dan Sufi agung. Meski buku ini memandang mimpi dan arti pentingnya dari sudut pandang Islam, namun kebenaran yang menjadi landasannya dan yang disingkapkannya telah diakui sejak dahulu oleh agama-agama besar di dunia. Inilah buku yang amat langka dan terkemuka dalam khazanah Islam.

ISBN 978-979-1096-93-5
9 789791 096935 >

Mutiara Zikir & Doa
Habib Alwi bin Ahmad bin Hasan
bin Abdullah bin Alwi Al-Haddad
15,5 x 23,5 cm. 332 hlm
(Soft Cover)

Hingga sekarang, masih banyak kita saksikan, termasuk di Indonesia, orang mengamalkan *Râtib Al-Haddâd*. Buku ini menjelaskan dasar dan pengertian bacaan-bacaan *Râtib* tersebut. Penulisnya, cucu langsung penyusun *Râtib,* menyajikan bukan saja tentang makna dan keagungan, bacaan-bacaan zikirnya, namun juga melengkapinya dengan banyak sekali kesaksian terpercaya dari pengalaman menakjubkan dari mereka yang mengamalkannya.

ISBN 978-979-1096-94-2